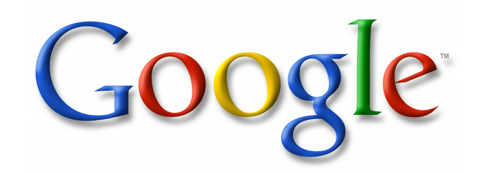
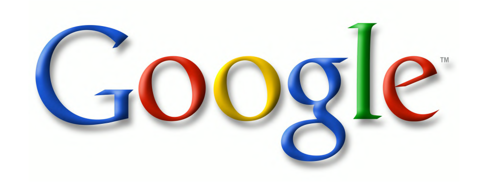
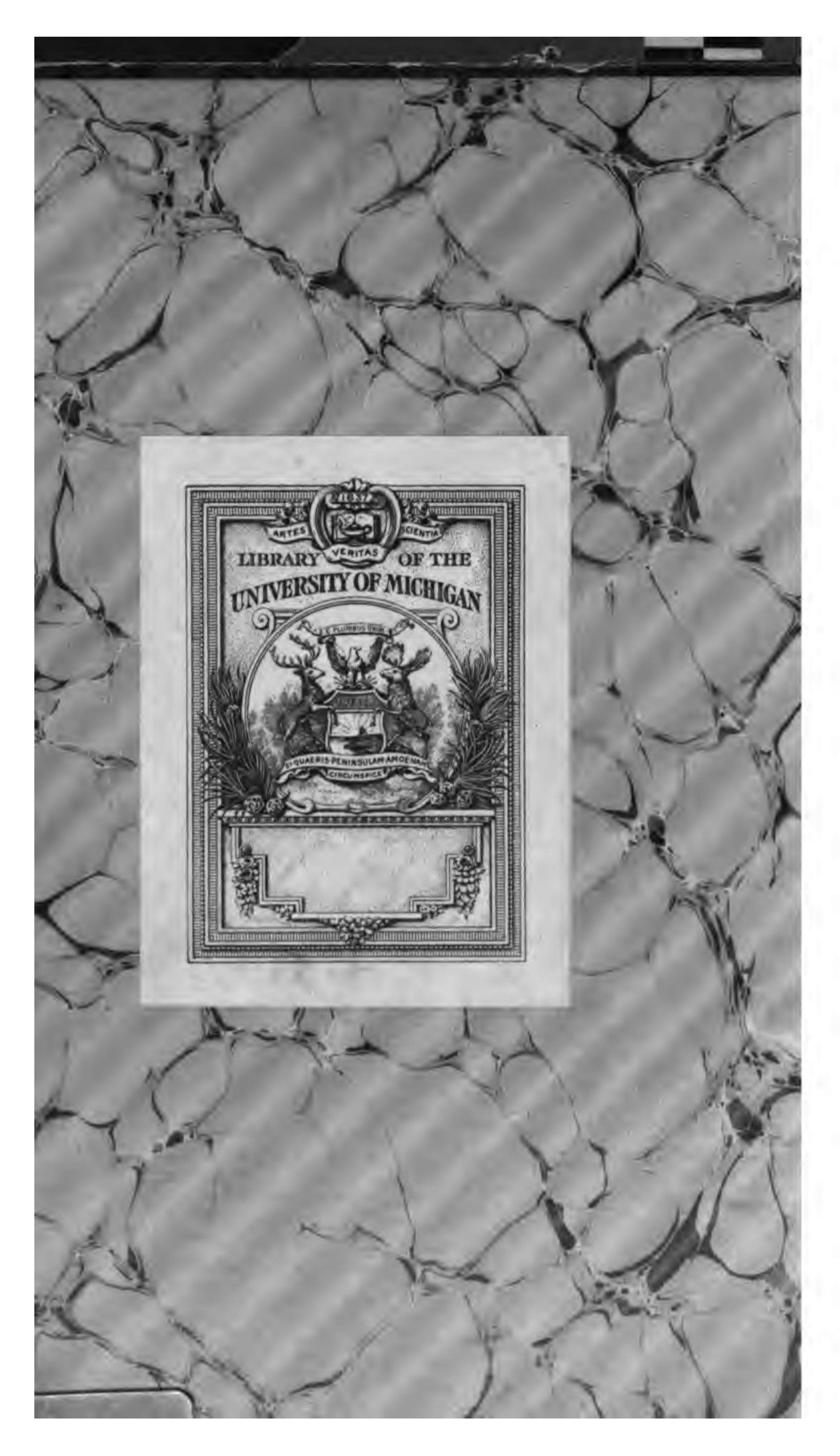
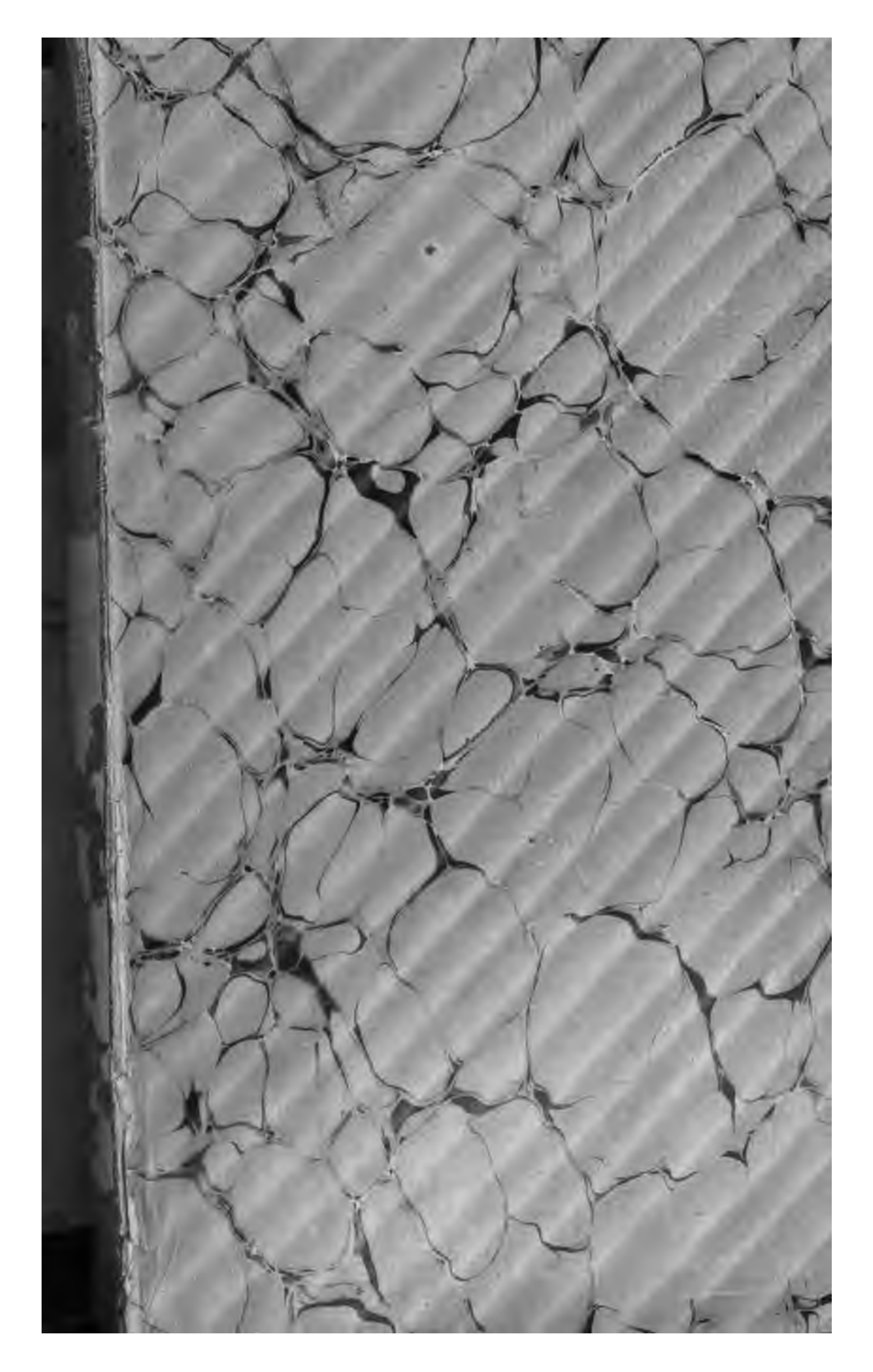



Google




ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



PROCLUS LE PHILOSOPHE

COMMENTAIRE

SUR

LE PARMÉNIDE

PROCLUS LE PHILOSOPHE

COMMENTAIRE

SUR LE

PARMÉNIDE

SUIVI

DU COMMENTAIRE ANONYME SUR LES VII DERNIÈRES HYPOTHÈSES

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

ET

ACCOMPAGNÉ DE NOTES, D'UNE TABLE ANALYTIQUE DES PARAGRAPHES & D'UN INDEX ÉTENDU

PAR

A.-ED. CHAIGNET

RECTEUR HONORAIRE

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

« La Philosophie entière n'est autre chose que l'étude des déterminations de l'unité. »

HEGEL, *Philosophie de la Religion.*

TOME DEUXIÈME

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1901

PROCLUS

COMMENTAIRE SUR LE PARMÉNIDE

LIVRE QUATRIÈME *(suite).*

§ 66. — « Crois-tu donc que l'espèce tout entière, qui est une, soit dans chacun des plusieurs, et comment y sera-t-elle? – Mais, dit Socrate, qu'est-ce qui empêche, Parménide, qu'elle y soit? — Alors, étant une et la même dans plusieurs choses qui sont séparées, elle y sera cependant tout entière, et ainsi elle sera séparée d'elle-même [1]. »

Si l'on n'entend pas corporellement [2] l'unité du tout et de la partie, mais comme il convient aux espèces intelligibles et immatérielles, on verra que les choses d'ici-bas participent du tout et de chaque partie de leur propre paradigme. Mais puisque celui-ci [3] a la fonction de cause, que celles-là viennent de la cause, et que nulle part les causés ne reçoivent la puissance totale de leurs causes, les choses d'ici-bas ne participent pas de l'espèce tout entière. Car comment le sensible peut-il recevoir les vies et les puissances de l'espèce? Comment est-il possible que se produise dans la matière le caractère *uniforme* [4] et indivisible de l'espèce? Et cependant puisque les choses d'ici-bas gardent le caractère particulier et propre selon lequel le juste intelligible est dit juste, le beau intelligible est dit beau, selon leur propre puissance et signification, on devrait dire au contraire qu'elles participent des espèces dans leur totalité et non de parties d'elles : car le

1 *Parm.*, 131. a.
2 T. V. 97. Col. 859.
3 Le paradigme intelligible.
4 ἑνοειδές semblable à l'un.

PROCLUS LE PHILOSOPHE

COMMENTAIRE

SUR

LE PARMÉNIDE

caractère particulier du beau est partout et dans toutes, mais ici intellectuellement, là matériellement. Et il est clair que les participations des espèces plus parfaites participent plus que celles des plus éloignées, que les unes en participent selon un plus grand nombre de puissances, les autres selon un moins grand nombre; car le beau en soi est une espèce intellectuelle, cause vivifiante de la proportion. Donc l'espèce et ce qui crée la proportion se trouve dans tout beau; car c'est là un caractère particulier et propre de la beauté en soi, de sorte que chaque chose individuelle participe de son caractère particulier tout entier; mais l'espèce intellectuelle, elle, n'est plus présente en tout beau, mais au beau psychique; car le beau, [illegible] est semblable à l'un, [illegible]; l'espèce vitale [illegible] n'existe pas dans tout beau, mais dans le beau céleste, et s'il y a quelque part quelque chose de tel parmi les choses engendrées, on pourra dire que la lumière [illegible] se trouve dans l'or et dans certaines pierres précieuses. Ainsi donc les choses participent, les unes de l'espèce [illegible] et vitale, les autres de l'espèce vitale sans l'in[illegible], les autres, seulement du caractère particulier [illegible] immatérielles reçoivent un plus [illegible] les matérielles, et par [illegible] participent des espèces qui [illegible] par parties. Voilà ce [illegible] qui peuvent avoir leurs regards sur la [illegible] des espèces.

[illegible] est corporelle [illegible] les choses [illegible] la totalité soit des parties de l'espèce [illegible] Parménide [illegible] Socrate [illegible] espèces. Et d'abord il [illegible] n'est pas la participation de la totalité [illegible] Et d'abord Socrate [illegible] Parménide conteste [illegible]

[illegible]

sera à la fois tout entière dans plusieurs qui sont séparées », ce qui est souverainement absurde. En effet « *il y aura quelque chose qui sera en dehors de lui-même* ». En effet si ce doigt ou quelqu'une des choses qui sont dans quelque autre, soit partie corporelle soit puissance, est en même temps dans plusieurs qui sont séparées, elle sera en dehors et séparée d'elle-même ; car la puissance, qui est dans un substrat, sera séparée des substrats et d'elle-même ; mais si elle est dans les deux, elle ne pourra être séparée ni de l'un ni de l'autre. Or le corps est tout entier dans tel ou tel lieu, et il est impossible qu'il soit dans un autre. Car si on ne nie pas que plusieurs corps puissent être dans un seul et même lieu [1], il est impossible que le même soit dans des lieux différents. Il est donc impossible que l'espèce puisse être corporellement tout entière dans plusieurs substrats. Et fais-moi bien attention au sens précis et rigoureux des termes : il ne s'est pas contenté de dire [2] que *partout une seule chose*, mais il a ajouté : « *et la même* » ; il ne s'est pas contenté de dire : « *dans plusieurs* », il a ajouté « *séparés* » ; il ne s'est pas contenté de dire « *elle sera tout entière* », il a ajouté ; « *en même temps* » ; car il est possible qu'elle soit dans *plusieurs* sous différents rapports, mais non selon le même. Au contraire dans les choses qui dépendent les unes des autres, elle sera selon le même ; par exemple : la lumière immatérielle et divine est à la fois dans le lieu de l'air et dans l'air même. Puis ensuite, il montre qu'elle ne sera pas tout entière, mais qu'une partie sera dans une chose, une autre dans l'autre, les deux étant à part l'une de l'autre ; et à son tour, qu'elle n'y sera pas en même temps ; car il est possible que la même chose se trouve dans des choses différentes en des temps différents ; et qu'elle est une, ἕν : car elle ne sera pas telle si elle est dans quelque chose, mais si elle est dans elle-même, et alors il est possible qu'elle soit partout, et en toutes également. Et si tu veux voir le fond mystérieux de la vérité, divise le texte de

1 Taylor explique cette proposition singulière en ajoutant : quum corpora constant ex immateriali lumine, lorsque ces corps sont de lumière et d'une lumière immatérielle, comme Proclus le dit quelques lignes plus bas, τὸ ἄϋλον καὶ θεῖον φῶς.
2 T. V. 99. Col. 860.

Platon, et représente-toi la chose comme il suit : Puisque les espèces ont primairement leur hypostase dans le paradigme des intelligibles, comme nous l'avons appris dans le *Timée*[1], assurément chacune des espèces premières est et *une* et *étant*, ὄν, et *entière*, ὅλον ; or étant telle, il est possible qu'elle soit et la même dans plusieurs séparés et qu'elle y soit en même temps la même, mais cela d'une manière particulière et supérieure, ἐξῃρημένως, qui lui permet d'être et partout et nulle part, d'être présente à toutes les choses sans être mêlée à elles, et sans être soumise à la loi du temps, ἀχρόνως. Le terme ἔνεσται ajouté, *elle sera dans*[2], qui fait l'espèce être dans un autre lieu, démontre la parfaite absurdité du raisonnement : c'est pour cela qu'il conclut par induction : « *et ainsi elle sera elle-même en dehors d'elle-même* ». Car ceci ne se trouve pas dans les premières hypothèses, à savoir que chacune des espèces divines étant en elle-même[3] est aussi présente en toutes choses[4]; et ce qui est cause qu'elle n'est pas dans plusieurs, c'est qu'elle n'est pas en elle-même : car ce qui, par sa nature, est la chose de celui ci, il n'est pas possible qu'il soit la chose d'un autre : voilà les arguments de Parménide. Les réponses de Socrate essaient de réfuter ces instances : sont-elles justes ou non, c'est ce que le cours du dialogue montrera ; car il ne s'arrêtera pas à ce mode de participation ; mais il maintient la même hypothèse, quoique Parménide ait cherché, par beaucoup d'objections, à l'ébranler déjà plus haut, par la phrase : « *à moins qu'il n'y ait quelqu'autre participation, outre celles-ci* » et plus loin, en ajoutant : « *Et comment*; » car ces mots ne sont pas ajoutés en vain et amenés par l'entraînement habituel de la conversation : mais ils veulent stimuler l'esprit qu'on veut accoucher, pour le faire passer à des considérations plus hautes.

§. 67. « Non pas[5], dit-il, si du moins il en est d'elle comme du

1 Platon, *Tim* , 31. a : « Il n'y a qu'un seul monde, parce qu'il a été construit selon le paradigme, et ce paradigme contient et comprend en lui-même tous les animaux intelligibles » c'est-à-dire toutes les espèces intelligibles, idéales, des êtres.

2 Au futur.

3 T. V. 100. Col 861.

4 Conf. Liv. VII.

5 C'est-à-dire l'espèce ne sera pas séparée d'elle-même.

jour, qui, tout en étant un et le même, est cependant en plusieurs lieux à la fois, et n'est en rien pour cela séparé davantage de lui même, — si, dis-je, il en est ainsi, chacune des espèces sera en toutes les choses (qui lui sont subordonnées) en même temps la même [1]. »

Socrate croit avoir trouvé quelque chose qui peut être en même temps en toutes les choses (qui lui sont subsumées) et qui sont séparées les unes des autres; car dans toutes les choses qui sont sous le même méridien, qui sont plusieurs et à part les unes des autres, le jour se trouve à la fois le même et en même temps le même. Si donc, maintenant, le bien est analogue au soleil, si les espèces sont analogues au jour et à la lumière (car elles aussi éclairent l'élément ténébreux de la matière, et chacune est lumière comme celle-là est ténèbres, et elles sont rattachées à l'un par le fait qu'elles sont suspendues à leur principe propre), tu pourras affirmer que l'image est parfaitement juste. Mais comme il n'a pas fait attention [2] qu'il ne conserve plus le tout présent le même et un dans les plusieurs, sur ce point Parménide relève son erreur. Car si l'on dit que le jour est une partie du temps, il ne sera pas vrai qu'il est présent à toutes choses tout entier : car le point au sommet est, rigoureusement parlant, différent selon les différentes circonstances, et si ce point diffère, tous les centres seront différents : car c'est par rapport à lui que tout le reste est déterminé ; et si tu définis le jour : l'air rempli de lumière, celui ci encore davantage n'est pas tout entier présent en toutes choses, mais il se rapproche, par différentes parties de lui-même, de différentes parties de l'espace. Voilà donc les objections que Socrate oppose à l'argument de Parménide. Et d'abord il est clair qu'il emprunte son exemple à l'argumentation de Zénon : car celui-ci voulant montrer que les plusieurs participent de quelque un et ne sont pas dépouillés de l'un, quand même ils seraient séparés les uns des autres par une longue distance, a dit dans son discours qu'une seule et unique blancheur est présente à nous et aux antipodes, comme la nuit et le jour.

1 *Parm.*, 131. b.
2 T. V. 101. Col. 862.

Toutefois si Socrate a fait usage de l'exemple de Zénon, ce n'est pas afin que ce ne soit pas Zénon qui soit réfuté par son chef d'École, comme ayant pris un exemple qui ne convient pas à l'hypothèse des espèces, mais afin que ce soit Socrate au lieu de Zénon, comme certains l'ont pensé : car qu'est-ce qui empêchait Parménide, s'il n'était pas satisfait de l'exemple, de faire voir plus tôt à Zénon cette négligence et de la rectifier avant la lecture [1]. Mais, à ce qu'il me semble, Zénon, entendant son exemple de l'espèce matérielle qui, dans la réalité vraie, est un et non un, et participée divisément en tant que subordonnée et n'existant pas par elle-même, s'est servi très correctement et sans s'exposer à être réfuté, de l'exemple du jour et de la nuit pour cette sorte d'espèce. Mais Socrate a tort de s'en servir, parce qu'il l'applique à l'espèce en soi, à l'espèce qui, étant indivisible et une, est à la fois présente aux plusieurs. C'est pour cela que Parménide relève son erreur, parce qu'il ne maintient pas, par cet exemple du jour et de la nuit, l'unité et l'identité de l'espèce, et qu'au lieu de l'indivisible, il produit dans l'argumentation le divisible, au lieu de l'un ce qui est à la fois un et non un; telle que la blancheur qui est chez nous et aux antipodes. En effet nous avons dit précédemment que le but du discours de Zénon n'est pas de remonter à l'espèce une des séparables, en faisant voir la contradiction impliquée dans la thèse de la pluralité, mais de remonter à l'un qui coexiste avec les plusieurs et qui en est inséparable ; mais Socrate a posé une espèce autre que celle qui est chez nous, et dont l'hypostase ne saurait être comme celle du blanc, qui est chez nous et aux antipodes, et qui est celle que Zénon a comparée au jour et à la nuit. Voilà comment il faut entendre ce passage. Maintenant il nous faut examiner le texte, dont la constitution a quelque difficulté Et d'abord il faut lier le tout ensemble par la figure de l'hyperbate [2]. Car Socrate dit que l'absurdité que signale Parménide ne se produirait pas « *Si, ainsi que l'est le jour, chacune des espèces était à la fois en*

1 T. V. 102. Col. 863.

2 Verborum transgressio. Tryphon la définit λέξις μετακεκινημένη ἀπὸ τῆς ἰδίας τάξεως.

toutes choses la même » ; il faut deuxièmement [1] observer que le : « *si ainsi* » doit être, par *l'épanalepse* [2], compris comme : « si cette espèce, dont il s'agit ». Car dans les apodoses [3], qui sont exprimées par plusieurs mots, les épanalepses sont fréquentes. Troisièmement le membre de la phrase : « *est à la fois en plusieurs choses, tout en étant un et le même* » qui est placé au milieu, doit être entendu par la figure de *l'apostase* [4], et interprété dans le sens selon lequel : « un seul est en même temps présent en plusieurs ». Et si l'on entend ainsi le texte, on en verra la beauté, qui nait du membre intermédiaire par l'*apostase*, et de l'apodose qui suit, par l'*épanalepse*.

§. 68. « Tu as une manière tout à fait ingénieuse [5], dit-il, mon cher Socrate [6], de faire qu'une seule et même chose soit à la fois en plusieurs : c'est comme si, étendant un voile sur plusieurs hommes, tu disais qu'il est un et tout entier sur les plusieurs : n'est-ce pas ainsi que tu l'entends ? — Sans doute, dit-il. — Mais est-ce donc que le voile serait tout entier sur chacun des hommes, ou une de ses parties sera t-elle sur l'un d'eux, une autre sur un autre ? — Une de ses parties [7] ».

Parménide a bien vu le fond de vérité qui est dans les pensées spontanées de Socrate, mais aussi ce qu'elles ont d'incomplet et d'inexact : il reconnaît l'un et veut le développer ; mais il veut aussi redresser et compléter l'autre. Car puisqu'il a imaginé la procession de l'espèce une en toutes choses et sa présence une partout, pour cette raison, il lui dit qu'il a une manière tout à fait spirituelle de faire qu'une seule chose soit tout entière dans plusieurs, en entendant

1 T. V. 103. Col. 863.

2 Répétition, figure appelée par Cornificius : conduplicatio, ejusdem redintegratio verbi ; en grec, παλιλλογία, ἀναδίπλωσις. Demetrius (*de Eloc.*, 140) en cite un exemple de Sapho : Παρθενία, Παρθενία, ποῖ με λιποῖσ' ἀποίχῃ.

3 Qui fait le pendant à *protase* ; en allemand *Nachsatz*, correspondant à *Vordersatz*.

4 Où l'on *sépare* les pensées les unes des autres, pour en former des propositions isolées. Aristide, Περὶ λόγων πολιτικῶν, p. 642. la définit : διακόψαι τὴν συμπλοκὴν τῶν νοημάτων καὶ ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ συνῆφθαι αὐτὸν αὐτῷ εἰς ἀρχὴν ἀναγαγεῖν, ou encore : ὅταν τοῦ συμπλέκειν κατὰ τὸ ἑξῆς καὶ συναντᾶν ἀλλήλοις ἀποστάντες, εἰς ἀρχὴν ἰδίαν ἐπανάγωμεν, ὥστε τὸ συνημμένον τῶν νοημάτων χωρισθὲν ἀποστῆναι.

5 ἡδέως γε. Il y a une fine raillerie dans le mot.

6 *Parm.*, 131. b.

7 *Parm.*, 131. b.

que le mot : *spirituellement* [1], veut dire : naturellement et ne signifie ni niaisement ni ridiculement. Il part d'une âme qui se représente en imagination la cause intelligible présente à la fois partout, et qui se tourne déjà vers l'entendement et vers la raison. Car selon la nature de la faculté qu'on met en acte, on comprend que telle est la nature des êtres ; si c'est la sensation qu'on met en acte, on admettra que telle est la nature des êtres, c'est-à-dire divisible et matérielle ; si c'est seulement l'entendement, leur nature sera à la fois indivisible et divisible ; si c'est la raison, leur nature restera uniquement indivisible. Ainsi donc, puisque Socrate a exprimé les pensées qui partent du fond de son âme, il a déjà soupçonné la présence une et complète en toutes choses des espèces intellectuelles : mais comme il n'a pas donné à sa pensée son développement complet, et a conçu la présence comme une présence dans l'espace, Parménide le renvoie au voile, et lui montre qu'il n'est pas un et tout entier dans plusieurs, mais qu'il est en communication par ses parties avec les plusieurs. Et il n'a pas dit : Est-ce quelque chose de tel que tu *conçois* ? Car il connaît l'état de grossesse où il se trouve, et la pensée qu'il a formée spontanément sur ce sujet ; mais il lui dit : Est-ce quelque chose de tel que tu veux *dire*, comme trompé par l'imagination, et concevant une chose et en disant une autre, parce qu'il n'a pas encore pu voir les différentes parties dont se compose sa pensée intérieure. C'est ainsi que pris des deux côtés, par ses pensées qui naissent du fond de son esprit et par les représentations mobiles de son imagination, il a prononcé un mot qui témoigne de ses hésitations ; car le « *sans doute* » dit quelque chose de semblable ; il ne veut pas en effet affirmer absolument qu'il en est ainsi, parce qu'il est ébranlé par sa propre pensée qui est poussée en sens divers à ce sujet, et qu'il ne peut pas renoncer à sa représentation d'une participation que l'imagination lui montre dans l'étendue. De là vient la réponse équivoque qu'il fait à Parménide. Le voilà donc poussé à dire que la participation est la participation de parties des espèces [2] et non des espèces

1 T. V. 104. Col. 864.
2 T. V. 105. Col. 865.

tout entières, parce que Parménide, par un chemin silencieux au moyen de l'exemple du voile, a eu l'art de l'amener à l'autre partie de la division ; c'est pour cela qu'il ajoute comme conclusion :

§ 69. — « Les espèces en soi, dit-il, mon cher Socrate, sont donc divisibles, et les choses qui en participent, participent d'une partie d'elles : l'espèce n'est pas toute entière en chacune, mais seulement une partie de chacune. — Il semble que la chose est ainsi. — Voudras-tu donc, dit-il, mon cher Socrate, que l'espèce une soit réellement divisée en parties par nous, et qu'elle reste cependant encore une ? — Nullement, dit il »[1].

Le second membre de la division montre qu'il n'est pas possible que les choses d'ici-bas participent d'une partie ou de parties des espèces, parce qu'il pose, comme moyen, l'indivisibilité des espèces et par là détruit l'hypothèse présentée. Car si les espèces sont indivisibles et sont des monades, comment sont-elles encore par des parties d'elles-mêmes participées par des choses différentes : par exemple, l'homme, s'il est un, comment est-il divisé en plusieurs ? et comment chacun de nous est-il dit homme, et non partie d'homme, puisque chacun de nous n'a qu'une partie et non le tout de l'homme ? Et si nous sommes séparés les uns des autres, si de cet homme ceci est en moi, cela est en toi, cela est encore dans un autre, la participation étant conçue s'opérant à la manière d'une chose étendue, comment l'espèce demeurera-t-elle une, puisqu'elle est partagée et répartie en nous, qui sommes divisés et séparés les uns des autres ? Ainsi le feu n'est pas un[2], parce qu'une partie de lui est ici, une autre partie dans un autre lieu : l'eau, semblablement et aussi l'air ; ces choses sont divisibles par leur propre nature : l'espèce est indivisible; elles sont pluralité, possédant l'un comme ajouté : l'espèce est quelque chose d'un, enveloppant la pluralité sous la forme de l'unité. Dans les choses divines, c'est de l'un et de l'hyparxis que la procession

1 *Parm.*, 131. c.
2 T. V. 106. Col. 865.

commence ; car si la pluralité préexistait à l'un, l'un n'aura qu'une existence adventice, inessentielle. Donc en disant : « *Les espèces seront donc divisibles* », et en ajoutant : « *Voudras-tu donc que l'espèce une soit réellement divisée* », il nous fait entrer, avec une sorte de honte, dans la pensée de cette hypothèse absurde. Car si nous disons que l'homme d'ici-bas et chacune des espèces matérielles est divisible, il est absurde de dire que les espèces en soi, qui sont immatérielles, soient divisibles, et si nous disons que l'espèce en soi est divisée parce qu'elle est participée divisément par les choses d'ici bas, ce ne sera pas une division réelle et vraie. Tu comprendras par là comment les mythes parlent de dieux divisés, de dieux déchirés, quand les choses inférieures participent d'eux divisément, se répartissant entr'elles les causes indivisibles des choses divisibles présubsistant en eux. Car en réalité ce ne sont pas les dieux qui se divisent, mais les choses qui se divisent en eux.

§ 70. — « Regarde en effet, dit-il : si tu viens à diviser la grandeur en soi, et si chacune des choses plusieurs grandes est grande par une partie de la grandeur plus petite que la grandeur en soi, est-ce que cela ne te paraîtra pas absurde ? » — Absolument, dit-il [1]. »

Comme il veut démontrer [2] qu'il est absurde de poser la substance spécifique comme une chose divisible, il applique son raisonnement à la grandeur et à la petitesse, parce que chacune de ces notions est conçue sous la catégorie de la quantité. Mais la quantité ne peut avoir une partie identique

1 *Parm.*, 131. c. Ces objections contre la théorie des Idées, qui portent sur la nature de leurs rapports aux choses, Platon se les est faites encore ailleurs (*Phileb.*, 15 a) : « Sur ces *unités* (ἑνάδας), il y a, parmi les philosophes, de grands et vifs débats et de grandes divisions. On doute s'il faut admettre qu'il y ait réellement de telles *monades* et comment il faut les concevoir. Ensuite comment chacune, demeurant toujours la même, échappe à la loi de la génération et de la destruction ; enfin si, répandue dans les choses du devenir qui sont infinies, il faut considérer cette monade comme déchirée en morceaux et devenue plusieurs, ou les considérer chacune comme un tout séparé de lui-même, αὐτὴν αὑτῆς χωρίς : ce qui est le comble de l'absurdité. » Aristote présente la même objection sous une autre forme. (*Met.*, XII. p. 269. Brand) « En outre il semble impossible que la substance soit séparée de la chose dont elle est la substance : comment donc les idées, substances des choses, seraient-elles en dehors de ces choses. » Et Sextus Empiricus (*Pyrrhon. Hypot.*, II. 20) n'a eu garde de l'omettre.

2 T. V. 107. Col. 866.

au tout, tandis que la partie de la qualité semble conserver la même puissance que le tout ; de là vient qu'une partie du feu est plus petite selon le quantum, mais conserve l'essence du feu selon le *quale*. Donc quand il s'agit de la grandeur, de l'égalité, et naturellement aussi de la petitesse, il réfute ceux qui disent que les espèces sont divisibles, afin de fortifier par là le développement de son argumentation. Car si les espèces qui paraissent le plus être divisibles, parce qu'elles impliquent la notion de la quantité, si celles-là, qui sont dans les choses sensibles, ne peuvent pas être divisées, à plus forte raison, assurément, seront absolument indivisibles celles dans lesquelles il n'est pas possible de faire entrer la notion du combien grand, telles que le juste en soi, le beau en soi, le semblable et le dissemblable en soi ; il pose donc la question : comment les espèces qui appartiennent à la grandeur en soi, sont participées par les choses d'ici-bas. Ainsi donc, c'est réellement sur les choses qui paraissent être de la catégorie de la quantité, et non sur d'autres, quelles qu'elles soient, qu'il fait porter son argument. Et d'abord sur la grandeur. Supposons que la grandeur soit corporellement divisible : alors la partie est plus petite que le tout ; par conséquent le tout est plus grand que la partie, de sorte que si la partie grande ici bas est devenue grande parce qu'elle a participé de la partie grande de là-haut, cette partie est dite grande par quelque chose de plus petit ; car la partie est plus faible et plus petite [1] que la grandeur en soi ; or il a été admis que les choses participant du grand sont grandes, et petites celles qui participent du petit ; car nous avons dit que les dénominations des choses participantes leur viennent des participés. Voilà l'argument. Mais nous, concevant la grandeur en soi existant par elle-même et dérobée à la division corporelle, ne devrons-nous pas dire qu'elle a pluralité et qu'elle n'est pas exclusivement un ? Et si elle a pluralité, est-ce que nous appellerons grandeur en soi chacune de ses parties, ou dirons nous, que tout en étant plus faible, ἔλαττον, elle n'est pas vraiment petite ; car si la partie est grandeur en soi, elle n'est en rien infé-

1 T. V. 108. Col. 867.

rieure au tout, et la procession ira à l'infini ; car elle aura toujours les mêmes propriétés, et les parties de ces parties, les mêmes, puisque les parties sont toujours identiques aux touts. Et si la grandeur a pour parties des grandeurs, l'un ne sera qu'un attribut ajouté, et le tout sera formé de parties qui ne lui appartiennent pas en propre [1]. Il est donc nécessaire que ces *pour ainsi dire parties* [2] de la grandeur en soi soient, il est vrai, des grandeurs, et aient comme la même couleur [3] que le tout, mais ne soient pas cependant ce qu'est le tout. La partie du feu sans doute est feu, mais la puissance du tout est plus grande, et ni le tout n'est composé de parties froides, ni chaque partie n'est égale en puissance au tout. Voyons en effet ! si la grandeur en soi avait des puissances, la puissance qui dépose dans les incorporels un excédent sur des incorporels, (car même là il y a quelque grandeur [4],) et celle qui dépose un excédent dans les corps relatif aux corps, ou toute autre mesure d'excédent qui se trouve en ces choses, n'est-il pas nécessaire, l'espèce une pouvant les deux, que chacune des deux puissances soit diminuée selon une seule et même proportion : mais la diminution ne fait pas la puissance petite, et la grandeur en soi montre que cette puissance peut la même chose et dans les choses diminuées et dans les autres, et ainsi, quoique l'espèce ait de nombreuses puissances, elle ne perd pas son caractère particulier et propre dans la pluralité des puissances qui sont en elle. Mais cela n'est vrai que si l'on entend au sens intellectuel les parties et les touts ; au contraire si l'on conçoit comme corporelle la soustraction [5] de la partie, on tombera dans les absurdités qu'objecte Parménide.

§ 70 bis. « Mais quoi ! chaque partie de l'égal ayant pris en soi un certain petit, contiendra-t-elle en soi ce quelque

1 Car le tout est composé de parties et non de grandeurs.

2 Qui ne sont pas réellement des parties.

3 ὁμόχροα, ayant l'apparence et comme la surface colorée de l'unité.

4 T. V. 109. Col. 868.

5 ἀποδιάληψις : ce composé ne se trouve pas dans nos lexiques ; peut-être signifie-t-il le retranchement, la soustraction de la partie, la partie retranchée. On rencontre le mot déjà dans Iamblique (*de Myst.*, Sect. I. § 9) où il s'oppose à τοπικὴ περιοχή extension locale, et il semble signifier la distribution, la répartition par parties, ἀποδιαλῆψις μεριστή.

chose qui est plus petit que l'égal en soi, mais par lequel elle sera faite égale à une chose quelconque? — Cela est impossible [1] ».

On a rappelé par ce qui précède quelle puissance a la grandeur dans les hypostases incorporelles et dans les corporelles, et que c'est elle qui est le chorège en toutes choses de l'excédent et de la perfection supérieure, soit intellectuelle, soit vitale, soit dans l'espace et l'étendue. Appelons l'égal, – car c'est la première fois que ce mot est prononcé – ce qui est cause en toutes choses de l'harmonie et de la proportion. Car c'est de l'égalité que toutes les médianités se manifestent, aussi bien les psychiques que les physiques, et sa fin est l'amitié et l'union [2]. Puis donc que le démiurge emploie toutes les médianités pour donner au tout l'ordre et la beauté, et les liens (les lois ou rapports qui enchaînent les phénomènes) qui en naissent, liens arithmétiques, géométriques, harmoniques, en disant que la cause intellectuelle une de ces médianités, celle qui les engendre et leur impose la loi de l'ordre, est l'égalité démiurgique, on ne s'écartera pas, à mon sens, de la vérité sur ce sujet. Car de même que la monade là-haut crée l'hypostase de tous les nombres physiques, de même l'égalité là-haut a engendré toutes les médianités d'ici-bas, puisque c'est même l'égalité qui est en nous qui engendre les médianités. Or s'il en est ainsi dans les images, à beaucoup plus forte raison l'égalité dans les espèces intellectuelles, sera la mère de toute la variété et la diversité des médianités qui procèdent dans le monde. Ainsi donc l'égalité est pour toutes les choses encosmiques la cause de ces médianités ; mais elle est de plus, pour les êtres, chorège de l'ordre qui met les choses sur la même ligne et au même rang [3], de même que le plus grand est cause de la perfection supérieure

1 Stallb. p. 370. « Verborum hic est ordo ; τί δέ ; ἕκαστον ἀπολαβὸν σμικρόν τι μέρος τοῦ ἴσου ἕξει... Quid vero ? Quando quidque parvam aliquam τοῦ ἴσου particulam acceperit, continebitne hoc in se aliquid, quo, quanquam id minus sit quam ipsum τὸ ἴσον, tamen cuiquam rei æquale effici possit... Verba τὸ ἔχον, salvo sensu, abesse possunt. »

2 T. V. 110. Col. 868.

3 συστοίχου καὶ ὁμοταγοῦς.

et détachée (des substrats), et le plus petit, de l'abaissement substantiel. Et il est clair que tous les êtres reçoivent l'ordre et la beauté de la triade de ces espèces, qui fournit aux uns, qui sont supérieurs, leur propre supériorité, aux deuxièmes, leur abaissement, à ceux qui sont sur la même ligne, la communauté qui les met au même rang. Et il est évident que c'est selon cette triade qu'ont été engendrées les séries éternellement indissolubles des touts. Car toute série a besoin de ces trois choses: supériorité, abaissement, égalité de rang, de sorte que s'il y a certaines processions de chacune des espèces, procédant d'en haut jusqu'aux choses dernières, qui conservent avec la communauté [1] la distinction qui distingue les premières des deuxièmes, c'est par ces trois moments qu'elles se réalisent parfaitement; ce sont eux qui fournissent aux espèces la procession de chacune qui, de la sommité qui lui est propre, procède dans chaque chose particulière. Car nécessairement le beau en soi, le juste en soi, et chaque espèce précède et commande sa série particulière, et est dans tous les êtres intellectuels, psychiques et même corporels; dans les âmes, selon un mode différent suivant leurs différences divines, démoniques, humaines, et dans les corps sous un mode différent selon leurs différences: c'est ainsi que, par exemple, le beau est dans les corps divins, démoniques ou ceux qui sont abaissés au-dessous de ceux-ci. On conçoit par là ce qu'est l'égalité, et tu peux voir ici comment Parménide réfute ceux qui pensent que les choses égales d'ici-bas participent corporellement d'une partie de l'égalité. Car supposons que ce sensible-ci à qui on a retranché quelque chose [2], participe, si l'on veut, d'une partie de l'égalité: s'il participe d'une partie, il est clair qu'il participe de quelque chose qui est moindre que le tout. S'il en est ainsi, ce qui a participé du moindre, n'est plus moindre, mais égal. Mais qu'il n'en soit pas ainsi est une nécessité : car il a été posé que les espèces donnent aux sensibles leurs propres

1 T. V. III. Col. 869.

2 ἀποδιαληφθέν. Le manuscrit donne ἀποδιαλειφθέν. On ne trouve dans nos lexiques ni ἀποδιαλαμβάνω ni ἀποδιάληψις qu'on a déjà vu et qu'on rencontrera encore quelques lignes plus loin.

dénominations. Donc, quelque chose qui a participé du moindre ne doit pas être appelé égal, mais moindre, ni ce qui a participé de l'égal ne peut être appelé moindre, mais égal; ni ce qui a participé du plus grand ne peut être appelé égal ou moindre, mais plus grand. Et tu vois encore comment, pour ce qui concerne la participation corporelle, a procédé le raisonnement. Ce qui a pris quelque petit, par le fait du retranchement [1], crée une participation corporelle, et dépose [2] la division dans les espèces mêmes, indivisibles et immatérielles. Mais si tu considères l'égalité par elle-même [3], la partie en elle sera encore égalité, car l'égal n'est pas formé de choses non égales; mais autre est l'espèce acquise par surcroît : ce qui en fait un composé et non l'égalité en soi, l'égal simplement égal. Nécessairement donc, la partie de l'égal en soi doit être égale; car l'égalité en soi étant une, a en elle-même les causes de toutes les égalités. de l'égalité dans les poids, de l'égalité dans les masses, de l'égalité dans les pluralités, de l'égalité dans les valeurs des choses, de l'égalité dans les générations. De sorte que chacune de ces choses qui sont si diverses est quelque chose d'égal et possède la puissance et la valeur du tout, mais abaissée. En effet, rien n'empêche, l'espèce une produisant tous les caractères particuliers des puissances qui sont en elle, que l'une soit dans une chose, l'autre dans une autre avec toute sa force et sa vérité [4], et qu'ainsi toutes les égalités, quoique plusieurs, soient subsumées sous une seule. Et si toutes sont des égalités et abaissées au-dessous de leur propre hénade. et si elles ont subi cet abaissement par la participation du petit en soi, il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque toutes les espèces participent à toutes les espèces. Et puisque la grandeur en soi [5] est moindre que la somme des autres, elle participe de la petitesse, et le petit en soi, en tant qu'il dépasse l'autre (petit), participe de la

1 ἀποδιαλήψεως.
2 T. V. 112, Col. 870.
3 L'idée de l'égalité.
4 τὴν μὲν γενναίαν ἄλλην καὶ ἐν ἄλλοις οὖσαν, τὴν δὲ ἄλλην. Il y a évidemment une lacune, ou du moins une forte ellipse. Je sous entends ἐν ἄλλοις avec le second τὴν δὲ ἄλλην. Quant à γενναίαν, je ne sais qu'en faire.
5 Qui n'est qu'*une* espèce.

grandeur en soi. Mais chacune est participée par les choses d'ici-bas en tant qu'elle est ce qu'elle est, mais non en tant qu'elle a communauté avec les autres.

§ 70 ter. « Mais supposons que quelqu'un de nous ait une partie du petit : le petit en soi [1] sera plus grand que cette partie, qui est une partie de lui-même ; et ainsi ce à quoi on aura ajouté ce qui a été ôté [2], deviendra plus petit et non, (comme il semble que cela devrait être) plus grand qu'auparavant. — Voilà une chose, dit-il, qu'on ne saurait admettre [3] ».

Maintenant le petit, quel il est et quelle puissance il a, c'est ce que nous devons d'abord rechercher. Car de même que nous disons que la grandeur est, pour tous les êtres ensemble, la cause de leur excédent, de leur valeur supérieure, de leur puissance élevée au dessus des autres, et que l'égal est générateur de toutes les analogies [4] et de tout ce qui est placé sur la même ligne ; de même nous disons que le petit est la cause, si tu veux, de l'abaissement qui se produit dans toutes les espèces, ou si tu le préfères, le chorège, en chacune, de son indivisibilité, de la force qui les contient dans leur système propre et de la puissance qui les fait incliner vers lui. C'est par lui que les âmes peuvent s'avancer de l'extension dans l'espèce indivisible de la vie, que les corps se ramassent et se contractent, et sont contenus dans leur système par les causes indivisées qu'ils contiennent en eux-mêmes, que le monde tout entier est un et possède la vie universelle dans un milieu qui est un, et où elle tend par son inclination naturelle. [5] C'est de lui que naissent les pôles, les centres,

1 T. V. 113. Col. 871.

2 C'est-à-dire une partie de la petitesse.

3 Proclus, comme on va le voir, rapporte que la difficulté de comprendre ce passage a fait naître, chez certains interprètes, la pensée qu'il est interpolé. Stallbaum le trouve clair, et prétend qu'il signifie que Parménide veut dire qu'il n'est pas possible que quelque chose participe de la petitesse, soit parce qu'ainsi : « pars parvitate minor futura sit, hæc autem parte major, id quod parvitati absolutæ plane adversetur, vel quoniam demta ipsius parvitatis particula illud, cui ea accedat, non minutura sed auctura videatur. »

4 De l'ordre de la quantité comme de l'ordre de la qualité. Kant, *Critique de la Raison pure*, t. II. p. 240. « En mathématiques, les analogies sont des formules qui expriment l'égalité de deux rapports de quantité; dans la philosophie, l'analogie est l'égalité de deux rapports, non de quantité, mais de qualité. »

5 Il semble que la grandeur est principe de dilatation et la petitesse principe de contraction.

toutes les sections indivisibles, les tangences des cycles, les limites des douze parties du Zodiaque, et toutes les mesures indivisibles que la raison démiurgique a fondées et a faites constantes dans les choses divisibles. Voilà donc quelle puissance a la petitesse en soi ; et l'argument présent montre aussi pour elle, qu'il est impossible que les choses d'ici bas participent d'une partie d'elle corporellement. Car si la petitesse en soi avait quelque partie en général, elle sera plus grande que sa propre partie [1]. Car la partie du petit, en tant que partie, est plus petite que le tout : de sorte que le petit est manifestement plus grand que sa propre partie qui est plus petite : mais il est impossible que le petit, purement petit, soit plus grand : nous considérons ici la petitesse en et par elle-même, sans toucher en rien à la communauté qu'elle peut avoir avec la grandeur. Voilà une des conséquences par lesquelles il démontre l'absurdité qui résulte pour ceux qui divisent en parties la petitesse en soi, considérée dans son espèce même ; en voici une autre, qu'il fait ressortir de son examen des choses participantes : puisque nous avons divisé le petit en soi et montré que cette partie de lui est plus petit que son tout, il est évident que ce à quoi sera ajoutée cette partie enlevée du tout que forme le petit, cela, qui a reçu cette addition sera plus petit et non plus grand qu'il n'était auparavant : car ayant reçu le plus petit, nécessairement il devient plus petit, et cependant nous voyons qu'une chose quelconque ajoutée à telle ou telle grandeur, quoique plus petite que cette grandeur, fait le tout plus grand. Il ne faut donc pas diviser le petit ; car en le maintenant indivisible, tu ne pourras plus ajouter à une grandeur quelconque le tout comme partie et ainsi faire ce qui le reçoit plus grand au lieu de plus petit. Car il a été démontré qu'il n'est pas possible qu'il [2] soit en tant qu'espèce, tout entier dans plusieurs. Voilà donc une manière d'interpréter et d'expliquer le texte cité. Mais on peut aussi, comme l'a fait notre disciple Périclès [3], l'expliquer en considé-

1 T. V. 114. Col. 871.

2 Le petit, en tant qu'espèce.

3 T. V. 115. Col. 872. Le lydien, que Marinus (*Vit. Procl.*, § 29) appelle le Grand Périclès et qualifie de vrai philosophe ; il a dû appartenir aux plus anciens disciples de Proclus. Simplicius (*in Physic.*, 50. a.) rapporte qu'il expliquait, d'accord

rant le tout dans l'espèce en soi. Une chose à laquelle on ajoute ce qui a été ôté du petit, comme partie, devient nécessairement plus grande ; mais cependant le petit ajouté à ce qui reste après la soustraction du petit divisé, fait le tout petit et non plus grand qu'auparavant. Car l'espèce est a priori posée petite. Il est donc absurde de croire le petit divisible; car la partie qu'on lui enlève, puisqu'elle est plus petite que le tout, démontre nécessairement que le tout est plus grand, et puisqu'elle est ajoutée au reste, elle fait plus grand ce qui reçoit l'addition ; et il en résulte que, dans un cas comme dans l'autre, le tout n'est pas petit. Voilà ce qu'il y avait à dire sur la seconde des objections présentées : elle a paru si difficile à comprendre dans ses termes que quelques uns ont placé ce passage parmi ceux qui sont supposés, et l'ont supprimé du texte de Platon. Mais laissons cela de côté.

Que le texte lui-même, en faisant intervenir certaines soustractions et certaines additions, montre que la participation réfutée est la participation corporelle, est chose reconnue de tous, et je ne crois pas que nous ayons besoin d'y consacrer nous même un commentaire plus développé. Disons en général sur ces trois espèces, la grandeur, la petitesse, l'égalité, et plutôt sur toutes les idées ensemble, qu'elles sont sans parties et qu'elles ont reçu une substance incorporelle; car toute chose corporelle ayant son hyparxis déterminée selon l'extension, il est impossible qu'elle soit la même et de la même manière présente en des choses plus grandes et plus petites. Or l'égal, le plus grand, le moindre et semblablement chacune des autres espèces est présente [1] aux choses qui en participent, quelle que soit leur dimension dans l'espace. Donc toutes les espèces échappent aux conditions de l'extension dans l'espace. Par la même raison, le fondement de leur existence est au dessus de tout lieu : car elles sont présentes, sans éprouver aucun obstacle, à toutes les choses qui partout en participent. Les choses qui sont sous la loi de l'espace,

avec les Stoïciens, l'ἄποιον σῶμα comme la πρωτίστη ὕλη, et qu'il prétendait avoir trouvé cette interprétation dans Platon et Aristote. En lui dédiant sa *Théologie Platonique* (I. I.) Proclus l'appelle « *le plus cher de mes chers amis.* »

1 T. V. II. 6. Col. 873.

sont par nature privées de participer à cette présence qui ne connaît pas d'obstacle. Car il est impossible qu'elles soient participées par toutes les choses qui sont placées dans des lieux différents. Par la même raison *elles*[1] planent au-dessus de tous les temps : car elles sont présentes en bloc et sans distinction de temps, ἀχρόνως, en toutes choses. Et tandis que les générations sont comme des états préalables et préparatoires de la participation des espèces, comme nous l'avons dit plus haut, et qu'elles sont nécessairement dans le temps, les espèces donnent aux choses du devenir la participation d'elles-mêmes, sans avoir du tout besoin de l'extension dans le temps, mais elles se communiquent indivisément dans l'instant en soi indivisible : ce qui est l'image de leur hypostase éternelle. Ne transportons donc pas, des participants aux participés, soit le temps, soit la circonscription locale, soit la division corporelle, et en un mot qu'on ne conçoive pas en elles des compositions ni des divisions corporelles : car ces conditions sont très éloignées de la simplicité immatérielle des espèces, de la pureté de leur hypostase indivisible, contenue et retenue dans l'éternité.

§ 71. — « De quelle manière donc, dit-il, mon cher Socrate, crois-tu que les autres choses participeront des espèces, si elles ne peuvent participer ni d'une partie d'elles ni du tout d'elles[2] ? ».

Tout ce genre de discours a un caractère d'invitation[3], un caractère maïeutique, et sert à accoucher les pensées de Socrate. C'est pour cela, et non pour se poser en antagoniste ni parce qu'il désire vaincre, qu'il ajoute : Donc les choses d'ici-bas ne participent pas des espèces ; mais il veut ébranler l'esprit de Socrate, l'exciter à découvrir la participation véritable, et après lui avoir fait parcourir toutes les solutions sans

1 Les vraies espèces.

2 *Parm.*, 131. d.

3 T. V. 117. Col. 873. προκλητικὸς... καὶ μαιευτικός. L'espèce *maïeutique* est un des quatorze espèces qu'Albinus a découvertes dans sa classification des caractères des dialogues de Platon. Le Προκλητικός n'y figure pas. Le rhéteur Minucianus emploie le mot προκλήσεις pour désigner une 6e preuve ἄτεχνος, qu'il ajoute aux cinq d'Aristote, et exclusivement dans le genre judiciaire, où l'une des parties met l'autre en demeure de fournir telle ou telle preuve. Il n'a ici qu'un sens très général, celui d'invitation, d'excitation, de provocation polie et courtoise.

force ni valeur, ne laisser debout que celle qui convient réellement à l'action causatrice des espèces divines. Il a été déjà dit antérieurement que ceux qui n'entendent pas le tout et la partie dans le sens corporel, mais dans le sens qui convient aux substances immatérielles et intellectuelles, verront que les choses d'ici-bas participent du tout des espèces et de leurs parties ; car en tant que la propriété particulière de chacune pénètre dans les participants jusqu'aux derniers degrés de ceux-ci, la participation est une participation de l'espèce totale; en tant que les choses inférieures ne reçoivent pas toute la puissance de leurs causes, la participation est une participation de parties. C'est pour cela que les plus hauts des participants reçoivent un plus grand nombre des puissances du paradigme, les plus bas, un plus petit nombre. De sorte que s'il y avait, dans d'autres parties du tout certains hommes [1] qui fussent supérieurs à nous, ceux-là étant plus rapprochés de l'idée de l'homme, participeraient davantage de cette idée et selon un plus grand nombre de puissances. De là vient que le lion céleste est intellectuel, et que celui qui est au dessous de la lune est privé de raison [2]; car celui là est plus rapproché de l'idée du lion. Cependant le caractère particulier et propre descend jusqu'aux mortels, et par ce caractère les choses d'ici-bas sont sympathiques aux choses célestes. Car l'unité de l'espèce et la communauté selon cette espèce une, crée la sympathie. Que peut-on dire à cela ? Si tu prends la lune elle-même, tu verras, il est vrai, une déesse céleste : mais tu verras aussi que l'espèce séléniaque ici-bas conserve, elle aussi, même dans les pierres [3], la puissance propre à cet ordre, qui est dans sa nature, et qu'elle croît

1 Le manuscrit porte en marge : « Et où y aurait-il de tels hommes, bavard ? Tout cela est subtilité vide et pur bavardage ».

2 T. V. 118. Col. 874.

3 Olympiodore (*in Alcib.*, p. 17-19 ed. Creuzer) donne le sens de ce mot ἐν λίθοις. Décrivant et définissant les 6 espèces de démons il arrive « à ceux qui nous rattachent à l'espèce des choses célestes et qui, pour cette raison, s'appellent εἰδικοί ou εἰδητικοί : car il est évident que nos espèces sont rattachées et liées aux espèces des choses célestes, puisqu'elles croissent et décroissent avec elles et en même temps qu'elles. Nos humeurs augmentent et diminuent, comme aussi nos cheveux, selon le cours de la lune. Cela est encore prouvé par la maladie séléniaque (les lunatiques) ; il y a également des plantes, les héliotropes, et les pierres sélénites, οἱ σεληνῖται, qui augmentent et diminuent selon la lune (Conf. Plin., *Hist. Nat.*,

et décroît régulièrement. Ainsi la propriété particulière descend d'en haut jusque dans le dernier bas, mais évidemment en traversant des intermédiaires ; car si cette espèce une est et dans les Dieux et dans les pierres, à beaucoup plus forte raison elle sera dans les générations intermédiaires, par exemple celles des démons ou d'autres animaux. Car il y a des séries qui, des Dieux intellectuels descendent dans le ciel, et de celles-ci dans la génération, se modifiant selon chaque élément et s'abaissant jusqu'à la terre. Les termes les plus élevés de ces séries participent plus largement des paradigmes, ceux qui sont plus terrestres, dans un moindre degré, mais la proprété particulière une s'étend sur tous : ce qui fait l'unité de la série tout entière. Maintenant, partons d'un autre point de vue, si tu veux, et disons que les choses d'ici-bas participent du tout des espèces et de leurs parties : du tout, en ce que l'action causatrice des espèces est indivisible ; c'est pourquoi elle est d'abord présente partout en toutes choses la même et tout entière et s'appartenant à elle-même, remplissant ensuite de sa puissance propre la substance des participants ; des parties, en tant qu'elles participent, non des espèces mêmes, mais de leurs simulacres ; car les simulacres sont des parties de leurs paradigmes propres. En effet l'image est à son paradigme dans le même rapport que la partie au tout. Et si quelqu'un[1] adoptant cette explication, y applique les arguments que

XXXVII. n. 67. Damascius, ap. Phot. Cod. 242.) De même les huitres et pour ainsi dire toutes choses. C'est pourquoi il a été dit avec raison de la lune : « Tu fais tout croître quand tu crois, et quand tu décrois tu fais tout dépérir ».

Αὔξεις αὐξομένη, μινύθουσα δὲ πάντα χαλέπτεις.

On ne sait d'où ce fragment a été extrait ; Creuzer suppose qu'il appartient à un hymne perdu de Proclus, et il renvoie pour l'intelligence du passage d'Olympiodore à J. Laurent Lydus, *de Mensibus* II. p. 31. ὅτι ἡ σελήνη προσεχῶς ἐπιβέβηκε τῶν γενητῶν παντὶ καὶ πάντα κυβερνᾶται τὰ τῇδε ἐναργῶς ὑπ' αὐτῆς, ὡς τὰ Λόγιά φασι.

Νύμφαι πηγαῖαι καὶ ἐνύδρια πνεύματα πάντα
καὶ χθόνιοι κόλποι τε καὶ ἠέριοι καὶ ὕπαυγοι
μηναῖοι πάσης ἐπιβήτορες ἠδ' ἐπιβῆται
ὕλης οὐρανίαςτε καὶ ἀστερίας καὶ ἀβύσσων.

Conf. Damascius, *Vit. Isid.*, § 9 : « L'empereur Sévère nous apprend lui-même qu'il avait vu une pierre dans laquelle se trouvaient les figures diverses de la lune, prenant toute espèce de formes les plus différentes, grossissant et diminuant selon le cours du soleil ». Id., *Problèmes et solutions sur les Principes* t. I. p. 292. trad. Fr. « les pierres mêmes possèdent une certaine mesure de vie et de conscience obscure et qui se dérobe ». Conf. Procl., *in Parm.*, Col. 903 b. 31.

1 T. V. 119. Col. 875.

nous avons plus haut développés, il verra clairement qu'aucune des choses que nous avons écrites n'est impossible. Car comment serait-il impossible qu'un tout fût le même en toutes choses, si tu réfléchis que l'espèce immatérielle et intellectuelle n'est qu'en elle-même, que n'ayant besoin ni d'une demeure ni d'un lieu, elle peut être également en toutes les choses qui peuvent participer d'elle; comment serait-il impossible que l'espèce indivisible, préexistant par soi et étant une, soit divisée dans [1] les choses qui en participent et subissent le déchirement titanique [2]? N'est-ce pas au contraire la chose la plus véritable, que ce qui a participé de la grandeur en soi a participé du moindre; car la grandeur, qui est en lui, étant soumise à la loi de l'étendue, est une image de la grandeur en soi, et l'image est moindre que le paradigme d'une certaine partie. Pourquoi donc, de la même manière, ne diras-tu pas que le sensible égal est appelé égal parce qu'il a participé de l'égal en soi moindre? Car ce qu'on appelle ici-bas égal est moindre que la puissance de l'égal en soi. Et comment l'image du petit ne sera-t-elle pas plus petite que celui-ci, en tant que lui fait défaut la perfection complète de celui-ci; car celui-ci est plus grand que celui-là, en tant que sa puissance est plus parfaite; et en un mot chacune des trois espèces, puisqu'elle est rattachée à ses participants et donne la mesure de leur essence, leur communique la cause de leur abaissement; par l'excédent intelligible, d'un côté, elle jouit de la grandeur; par la puissance mesurante, de l'égal; par la communication de l'abaissement, du plus petit. Toutes donc coopèrent les unes avec les autres pour produire les choses secondes. Et si la grandeur [3] fournit la puissance qui s'étend sur tout, et le petit, l'indivisibilité (car ils sont par essence [4] liés l'un à l'autre, l'indivisible pénétrant en un plus grand nombre de choses est éminemment sans parties), et si tous les deux sont éminemment égaux, parce qu'ils sont par excellence les mesures des autres, il n'y

1 Il résulte de là que τὸ ἀμέριστον μερίζεσθαι δύνατον.
2 Conf. Procl., *in Tim.*, 184. d. et 200.
3 T. V. 120. Col. 876.
4 συμφύεται, connascuntur.

a rien là d'absurde ni d'impossible, si tu entends, de la manière qu'il faut, le tout et la partie; au contraire tout cela est la conséquence vraie des hypothèses. C'est pour cela, je pense, que Parménide pose immédiatement à la suite, ces questions: Comment les choses d'ici-bas participent-elles aux espèces, comment le tout et comment la partie doivent-ils être entendus dans les espèces, parce qu'il veut qu'il s'élève à la vraie manière de les concevoir.

§ 72. — « Non, par Zeus, dit-il, non, il ne me paraît pas facile, et rien moins que facile, d'en découvrir une telle » [1].

Dans le premier problème relatif à l'hypostase des idées, Parménide n'a point attaqué la solution de Socrate comme imparfaite et en un mot n'a rien eu à y objecter. Dans le deuxième : de quelles choses y a-t-il des idées, il a soulevé des objections, mais avec mesure et sans y insister fortement. Mais dans ce troisième, il soulève des objections nombreuses et fortes, à cause de la profondeur du sujet à examiner; car ce n'est pas ici seulement que l'on montre la profondeur du problème, mais encore dans *le Timée*, où Timée lui-même dit que la manière dont la matière participe de l'être est des plus difficiles à comprendre [2]. Il est donc tout naturel que la notion [3], ὁ λόγος, de cette participation paraisse à Socrate difficile à saisir et inexplicable, non pas seulement, semble-t il, lors qu'il est jeune, mais encore presque à la fin de sa vie. Aussi dit-il dans le *Phédon* [4] que son opinion est loin d'être ferme et sûre à l'égard du mode de la participation des espèces: [5] il parle là des espèces du grand et du petit. Et c'est là ce que nous disions plus haut, que sur cette espèce et sur beaucoup d'autres, il importait de rechercher le *comment*. C'est ce que nous avons dit que Socrate cherchait, lorsqu'il posait la question : comment les espèces en

1 *Parm.*, 131. c.
2 *Tim.*, 51. b. μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλώτατον.
3 La manière de concevoir, de se rendre raison et compte, λόγος, du phénomène
4 *Phædon*, 100. d. : οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, c'est-à-dire : εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη. Aristote s'empare de cet aveu : *Met.*, I. 6. « τὴν μέντοι μέθεξιν, ἥτις ἂν εἴη, τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν : ils n'ont pas osé dire au grand jour quel mode ils concevaient à la participation. »
5 T. V. 121. Col. 876.

soi se distinguent-elles et se mêlent-elles ; car il accordait que celles-ci, quoi qu'étant plusieurs, sont unies et divisées et qu'il n'y en a pas qui soient privées de l'union; mais il cherchait *comment*, étant simples, elles étaient soumises à l'une et à l'autre de ces propriétés, et s'il en est d'elles comme des plusieurs visibles, car ceux-ci sont composés, et, parce qu'ils sont composés, il n'y a pas de difficulté à expliquer leur distinction et leur mélange selon et par les différentes relations où elles se trouvent ; mais quand il s'agit des simples, il est très difficile de concevoir comment se produisent ces différences de rapports (qui expliquent leur union et leur distinction). Il recherchait donc *comment* aussi dans ces espèces, les deux sont possibles : il ne recherchait pas si la chose est, mais *comment* elle est. C'est comme ici. dans notre passage, la question est, non pas s'il y a participation, mais *comment* il y a participation : et c'est ce que Socrate dit qu'il n'est pas facile de voir, parce qu'il est contraint par les réfutations de considérer la difficulté de ce problème. Et ce n'est pas en vain qu'il ajoute à l'expression de sa pensée un serment; mais Platon établit pour ainsi dire Socrate dans le Dieu par lequel il jure, et par là lui rend accessible la connaissance scientifique, et en y regardant de près, tu verras que cette addition du serment n'est pas différente de la recherche sur les espèces ; car c'est dans Zeus qu'apparaît d'abord la source et l'hénade des idées démiurgiques et tout leur nombre. Donc en invoquant Zeus et en le faisant témoin[1] des doutes qui le tourmentent, il se montre et se rend apte à saisir la science tout entière et s'élève à la cause séparée des phénomènes.

§ 73 — « Eh bien ! que dis-tu à ceci ? — A quoi ? — J'imagine que si tu crois que chaque espèce est une, c'est peut-être par une raison comme celle-ci : lorsqu'il te semble qu'il y a un grand nombre de certaines choses grandes, en les considérant toutes, d'un seul coup d'œil, il te vient peut-être la pensée qu'il y a une seule et même idée de ces choses, qui fait que tu penses qu'il y a un grand qui est un ? — Tu dis vrai, répondit-il »[2].

1 T. V, 122. Col. 8[illegible]
2 *Parm.*, 131 c.

Nous avons suffisamment, dans ce qui précède, démontré qu'il ne faut pas admettre une participation corporelle des espèces : d'où l'on doit conclure qu'il ne faut pas considérer leur mode d'action corporellement, et la ramener à des poussées mécaniques ou à l'action de leviers, tels que sont les mouvements des corps. S'il en est ainsi, il est évident que le monde des espèces est incorporel. C'est ainsi que, dans le *Sophiste* [1], l'argumentation a démontré que l'un est incorporel ; car s'il est corps, il a besoin de quelque chose qui le fasse un, et Socrate démontre là que l'être réellement être et les espèces intellectuelles ont une hypostase indivisible ; dans *les Lois* [2], il est démontré par leur hypostase automotrice, que les âmes sont incorporelles. Voilà les trois diacosmes antérieurs aux choses sensibles, le diacosme des âmes, celui des substances intellectuelles, et celui des hénades, auxquels tous il attribue l'incorporel par des arguments irréfutables : mais assez sur ce point. De là, Parménide s'élève à une autre hypothèse plus parfaite : à savoir que peut-être les choses d'ici-bas participent des idées comme de raisons physiques, parce qu'elles sont au même rang d'ordre et de même origine [3] que les choses qui participent d'elles, quoiqu'elles soient incorporelles. Car la difficulté présentée avant celle-ci considérait comme corporelle la participation des idées qui se différencient en nous, mais sont cependant corporelles [4], et y sont présentes de la manière qu'il est possible que des corps soient présents en d'autres corps. Il s'élève donc à une espèce de raison, λόγον, incorporelle, que nous dirions une raison physique, si nous voulions une définition qui touchât le fond des choses, et il propose un mode de participation incorporel, il est vrai, mais ayant quelque chose de commun avec les

1 *Soph.*, 245. a. Platon ne dit pas cela : il le suggère seulement : « L'un est un tout, disent les Eléates ; un tout a des parties ; cela ne l'empêche pas, quoique divisé, de participer à l'un, πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχειν, si l'on rassemble toutes ses parties ; mais ce tout, qui a participé de l'un, il est impossible qu'il soit l'un en soi, car le véritablement un, si nous en croyons la saine raison, est absolument sans parties. »

2 *de Legg.*, X. 896 a. « L'âme est principe de mouvement : se mouvoir elle-même est son essence ; elle est la cause du mouvement des corps : le corps est donc postérieur à l'âme qui en diffère par nature, par cela même. »

3 T. V. 123. Col. 878.

4 De celles qui sont dans les choses.

participants ; car si, outre la participation incorporelle, nous admettons que les participés sont absolument hors des participants, il ne resterait plus aucune difficulté au sujet de la participation. Deux choses en effet constituent la difficulté : le mode corporel de la présence et la communauté avec les espèces : c'est en considérant ces difficultés, que Socrate, dans le *Phédon*, [1] dit qu'il éprouve une grande hésitation sur la question de savoir s'il faut admettre la présence des espèces dans les choses qui en participent, (comme le disait la recherche précédente, qui posait la question de savoir si les choses d'ici-bas participent de l'espèce tout entière ou d'une partie de chacune), ou s'il faut nier la présence, comme il arrive que par le fait que les cordes de la lyre sont accordées selon un seul et même rapport, celui qui touche les cordes consonnantes fait qu'une corde étant touchée, l'autre se meut avec elle [2]. En effet la deuxième question posait que l'espèce est dans les participants et au même plan d'ordre qu'elle : c'est pour cela que, dans les uns comme dans les autres, il est nécessaire de poser quelqu'autre chose qui soit le même. Il remonte ainsi aux natures [3]. Car au-dessus des corps et du diacosme phénoménal des espèces, prennent leur rang d'ordre les raisons physiques qui pénètrent, elles aussi, dans les corps et qui les contiennent dans leur propre système, sans s'en séparer : c'est pourquoi les raisons physiques sont complètement coordonnées aux espèces sensibles. Comment donc remonterons-nous aux raisons physiques ? Parménide lui-même va nous l'apprendre clairement : des communs qui sont dans les choses individuelles, nous remontons à leur cause *immédiate* [4], et c'est là nécessairement l'espèce physique. Car ayant vu beaucoup de choses grandes et une seule et même idée s'étendant sur elles toutes, nous croyons qu'il y a quelque grand un, commun au grand qui est dans les grands individuels. Et qu'il s'agit ici de l'espèce physique et du mouvement ascendant qui

1 P. 100. d.
2 Le sens est très incertain et la pensée obscure.
3 T. V. 124. Col. 879.
4 τὸ προσεχές, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de moyen terme entre la cause et l'effet : il y a continuité entre l'un et l'autre, pas de médiation, comme dirait Hégel.

nous fait passer des sensibles à elle, il le montre en ajoutant ces locutions : *croire*, οἴεσθαι ; — *il semblera*, — *il semble* — *tu penses*, et chacun des termes semblables qu'on ne peut pas employer quand il s'agit de choses *sues de science certaine*, mais de choses physiques. Semblablement donc, quand il s'agit des hommes, il faut dire que nous voyons le grand nombre des hommes et aussi une seule et même idée qui s'étend sur tout l'homme compris dans les individus : d'où nous nous représentons qu'il y a un seul et même homme présubsistant dans les raisons de la nature[1], qui engendre l'homme phénoménal. Et c'est ainsi que les hommes plusieurs participent de l'un comme raison physique procédant dans la matière, un qui n'est pas séparable de la matière, mais, comme nous le disions plus haut[2], qui ressemble au sceau qui pénètre dans la cire, dépose en elle le type [3], la forme qui est en lui, et crée en cette empreinte une parfaite harmonie avec toute l'espèce qui lui est surajoutée [4]. Ainsi donc le mouvement transitif qui, sans discontinuité, a lieu des corps aux natures, montre que les raisons qui sont en elles sont privées de la perfection éminente des espèces et sans mélange aux participants. Il faut donc conclure de ceci, que l'espèce une ne doit pas avoir seulement le nom de commun avec les plusieurs, afin que nous ne soyons pas obligés par la communauté du nom de rechercher quelqu'autre un qui soit commun et à l'un et aux plusieurs, comme l'un est commun aux plusieurs, ni d'un autre côté qu'il ne faut pas le considérer comme synonyme aux plusieurs placés sous lui, afin que de nouveau la notion une, commune aux deux, ne nous oblige

1 Hégel touche en passant cette question : *Philos. de la Nature*, t. II. p. 371 « Ou bien on se la représente (la production de l'être vivant) comme une évolution sortie du chaos, où la vie végétale et animale, l'être organique et l'être inorganique se trouvaient unis et confondus, — ou bien, *comme s'il y avait eu un être vivant universel* qui se serait partagé entre les diverses espèces de plantes, d'animaux et d'hommes. Mais il n'y a ni un tel partage qui ait paru dans le temps, *un homme général* qui ait ainsi existé dans le temps. C'est l'imagination qui se forge ces êtres extraordinaires et fantastiques. Les formations de la nature sont déterminées, limitées, et c'est comme telles qu'elles arrivent à l'existence. La création mosaïque est, à cet égard, celle qui représente le mieux la chose. »

2 Col. 841.

3 T. V. 125. Col. 879.

4 ἐπιτιθέμενον. Le sceau contient toute l'espèce ; car partout où il est imprimé, il dépose le même type, la même empreinte.

pas à poser quelqu'autre chose de commun au-dessus d'eux, mais qu'ils soient, comme nous l'avons dit déjà plusieurs fois, dérivés de un et aboutissant à un [1]. Car ce que l'espèce une est primairement, les plusieurs qui sont au-dessous d'elle le sont secondairement, et il ne faut pas rechercher encore une autre communauté au-dessus d'eux; car la communauté appartient aux choses placées sur le même rang, mais elle-même n'est pas placée au même rang que les choses dont elle est la communauté. Or, quand nous prenons l'un en soi et le posons au-dessus [2] de chacune des espèces, il ne faut le concevoir ni comme une notion donnnée par l'opinion ni comme fournie par le raisonnement discursif : car ces connaissances ne sont pas de la même essence que les monades intellectuelles, qui ne sont fournies ni par l'opinion ni par la raison discursive, comme nous l'avons appris dans la *République* [3]; mais c'est par l'intuition intellectuelle qu'il convient de voir cette hyparxis des substances qui est simple et *uniforme* [4]. Il ne faut pas croire que l'un soit en elles par composition et extrait des plusieurs, ni le penser selon un acte de réflexion séparé ; mais puisque le nombre intellectuel a procédé du Bien et de l'un [5] des espèces, et subsiste éminemment dans l'un, il ne sort pas de l'union qui est de la même essence, et qui est en affinité intime avec la cause qui lui a donné l'hypostase. De là vient que Socrate dans le *Philèbe* appelle les Idées tantôt *hénades*, tantôt *monades* [6] : elles sont des monades en tant que comparées à l'un en soi, parce que chacune est une pluralité, est un certain être, ὄν τι, une vie, et une espèce intellectuelle; mais par rapport aux choses produites par elles, et aux séries auxquelles elles donnent l'hypostase, ce sont

1 ἀφ'ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν. On appelle ainsi toutes les choses qui se rapportent à une seule et même essence, et sont les effets ou les conséquences de cette seule et même essence. Ammonius, *in Categ.*, I., τὰ ἀφ'ἑνὸς, ἀπὸ τοῦ ποιητικοῦ τινὸς αἰτίας, τὰ πρὸς ἕν, ἀπὸ τέλους. Conf. Biese, *Arist.*, t. I., p. 364 et 412.

2 Stallbaum laisse dans son texte la leçon manifestement fausse ὑφ'ἑκάστου, tout en signalant en note la leçon du manuscrit d. : ἐφ'ἑκάστου.

3 *Rep.*, VI.

4 ἑνοειδῆ, qui a la forme de l'un.

5 T. V. 126. Col. 880.

6 *Phileb.*, 15. « περὶ τούτων τῶν ἑνάδων... ἀμφισβήτησις γίνεται... εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας.

des hénades[1]; car les choses qui viennent après elles, devenues divisibles et nées de ces idées indivisibles, sont plurifiées : si donc l'unié des plusieurs qui est en elles s'est un peu *abaissé*, ἐκϐέϐηκε[2], il est évident que la connaissance uniée de la raison se trouve suffisante et propre à saisir l'un des espèces. Si donc il y a pluralité de participants, l'unié du participé n'est pas pour cela multiplié, et s'il y a des différences de parties, l'indivisible des espèces se maintient immuable; s'il y a des compositions, la simplicité des espèces intellectuelles demeure toujours dans le même état ; car elles ne sont pas connumérées avec leurs produits et ne complètent pas leur substance; car si elles étaient dans quelqu'une des choses qui deviennent, on ne pourrait plus les concevoir comme leur principe et leur cause génératrice : tout ce qui devient la cause de quelque chose, il est impossible qu'il soit purement cause [3] ; c'est pourquoi ce qui est véritablement cause est détaché et élevé au-dessus de ses produits, n'a son fondement qu'en lui-même, ne dépend que de lui-même et existe à part de ses participants. Si donc on veut, des choses sensibles et absolument divisées, monter et passer aux idées [4], qu'on prenne, au lieu de l'opinion, la raison pour guide dans ce voyage, qu'on considère chaque espèce comme n'entrant pas dans le même rang que les choses d'ici bas et ne se mêlant pas à elles ; qu'on ne leur attribue pas une sorte de relation avec elles, ni une notion commune de substance avec les plusieurs, ni en un mot qu'on ne conçoive pas une composition des participés avec les participants, qui serait coordonnés avec elles et conservés par leur composition avec elles. Et si

1 Distinction des hénades et des monades.

2 Le mot ἐκϐαίνειν, ἐκϐεϐηκυῖα, marque l'état d'une chose qui a pris une forme différente de sa nature primitive, en est sortie, sans en perdre absolument l'essence, mais revêtant un mode inférieur d'existence. Simplicius (*in de Anim.*, f, 65 a) l'explique par l'exemple de la ligne droite et de la ligne courbée ; celle-ci est bien toujours une ligne ; mais elle a pris une hypostase inférieure, δευτέραν δὲ ὑπόστασιν καὶ ἐκϐεϐηκυῖαν; elle est sortie de l'unité et du simple, pour former un angle, γέγονεν ἐκϐᾶσα τὸ ἁπλοῦν, et est pour ainsi descendue dans l'état de division, εἰς μερισμὸν ὑποϐᾶσα. Donc ἐκϐαίνειν équivaut à peu près à ὑποϐαίνειν : c'est un abaissement de la manière d'être, et dans notre passage, Proclus aurait été plus clair en se servant du mot ὑποϐέϐηκε au lieu d'ἐκϐέϐηκε.

3 Il est toujours cause *de quelque chose*.

4 T. V. 127. Col. 881.

quelqu'un emploie l'opinion pour opérer cet acte de transition, et si l'on veut saisir les espèces dans leur mélange avec les choses d'ici-bas et connumérées avec les raisons matérielles, c'est à peine si l'on pourra remonter à la nature et au diacosme physique des espèces : c'est pour cela que de nouveau on voit au-dessus de celles-ci d'autres monades plus universelles, on poursuit des unions d'unions, et on ne cesse pas de poursuivre à l'infini cette recherche, jusqu'à ce qu'ayant rencontré les limites intellectuelles mêmes, on voie en elles le principe déterminé des espèces, parce qu'elles ont une hypostase par elles-mêmes, qu'elles sont d'une extrême simplicité et éternelles. Parménide ayant donc montré aussitôt après [1] que les espèces principales et parfaites sont d'une simplicité supérieure aux espèces divisibles, les montre maintenant séparées par une merveilleuse supériorité, quelle qu'en soit la nature. de celles qui se mêlent aux espèces divisibles, qui sont connumérées avec elles. Il est bon d'admirer l'hésitation que témoigne Socrate dans le *Phédon*, relativement à la participation aux espèces, des choses qui deviennent ici-bas. Car il dit : « Je n'ai pas une opinion bien arrêtée ni bien ferme sur la question de savoir s'il faut l'appeler présence, ou communauté, ou de quelqu'autre nom que ceux-là [2] » Car par la première objection, il est impossible de prouver comme possible la présence, les espèces ne pouvant être ni dans leur totalité ni par quelques-unes de leurs parties [3], présentes dans les participants ; et par la seconde, celle dont nous parlons, il réfute ceux qui posent la communauté : car s'il y a quelque chose de commun aux idées et aux choses qui en participent, nous établissons un mouvement ascensionnel à l'infini, qui, des choses participant au commun, veut arriver au commun lui-même.

C'est en cela, que consiste la différence fondée de cette objection avec celle qui la précède. Car celle-là portait sur l'espèce présente aux participants et étant elle-même le participé ; celle-ci porte sur le fait qu'il y a une autre chose

1 κατὰ πόδας, e vestigio, cursu, statim, apte.
2 *Phædon*, 100, d.
3 T. V. 128. Col. 882.

férente du participé et qui a néanmoins de nombreux points communs avec lui. C'est pourquoi dans l'une, l'argument s'appuie sur ce que l'espèce ne peut ni être présente tout entière ni donner une partie d'elle-même; dans celle ci, ce n'est pas la même chose : l'argument s'appuie sur ce que, du commun qui est dans les deux ensemble, on remonte encore à un autre commun, plus commun que l'espèce une et les plusieurs, et ainsi l'explication de la participation par la présence et celle qui se fonde sur la communauté sont refutées de deux manières différentes, l'une parce qu'elle suppose que l'idée est dans les participants, l'autre parce qu'elle pose qu'elle n'est pas dans les participants mêmes, mais cependant se porte vers les participants pour communiquer avec eux. Il n'y aurait donc qu'un seul moyen de se rendre compte scientifiquement de la participation: ce serait d'ôter à la participation tout caractère corporel, et à l'incorporéité la communauté [1], et d'établir par là que les choses d'ici-bas participent des idées à peu près comme il suit : les idées seraient présentes incorporellement dans les participants, mais sans être subjuguées au point de ne faire qu'une essence avec eux, afin qu'elles soient partout les mêmes par leur propriété incorporelle, et nulle part par le fait qu'elles sont séparées et au-dessus de leurs participants ; car la communauté avec les participants supprime leur supériorité [2] et leur séparation. Il faut sans doute qu'il y ait communauté, mais non pas telle que les participants soient au même plan d'ordre que les participés, mais qu'ils soient seulement suspendus à ceux ci, qui restent absolument séparés d'eux et supérieurs à eux. La présence corporelle fait disparaître la présence universelle indivisible ; car les corps sont des choses qui ne peuvent pas être tout entières dans plusieurs, tandis que les incorporels en soi sont présents tout entiers à toutes les choses qui peuvent participer d'eux, et mieux encore, ils ne sont pas eux mêmes présents en elles, ce sont les participants qui sont présents en eux. Et c'est là ce que Socrate indique vague-

1 Au lieu de τῆς ἀσωματίας τὸ κοινόν, trois manuscrits donnent τῆς ἀσωμάτου οὐσίας.
2 T. V. 129. Col. 882.

ment par les mots : soit qu'il y ait présence, soit qu'il y ait communauté, soit quelqu'autre cause de la participation des espèces, afin que nous écartions ce qui fait la difficulté de l'une et de l'autre solution. Il convient donc d'admirer l'hésitation que montre Socrate dans le *Phédon*, et qui a son point de départ dans les deux difficultés qu'il a appris à connaître dans sa jeunesse par Parménide, puis ensuite l'intuition inspirée de Platon, qui d'avance détruit les écarts qui se sont plus tard produits dans l'interprétation de la théorie des espèces. Car de même que la raison divine enveloppe selon la cause une et unique tout ce qui sera, de même la science de Platon pressent et guérit toutes les altérations de ses divines doctrines, en introduisant dans le débat Socrate jeune, mais d'un esprit très pénétrant, et qui seul se montre hésitant au sujet de choses pour lesquelles ceux qui sont venus après lui ont été si passionnés et si vifs [1] ; car beaucoup ont rapporté la démiurgie à des raisons corporelles, et cependant il a été montré qu'il est impossible que les espèces soient corporelles et qu'elles soient participées corporellement. Il ne faut donc pas poser les espèces comme produits et rejetons de la matière [2], comme quelques-uns le soutiennent, ni admettre que leur hypostase consiste dans le mélange mutuel des éléments simples, ni accorder qu'elles ont la même substance que les raisons séminales [3]; car tout cela est corporel et imparfait, et révèle une hypostase divisible. D'où donc la perfection vient-elle aux choses imparfaites? D'où vient aux choses absolument divisées et dispersées, l'union? D'où les choses qui sans cesse deviennent, tirent-elles la présence d'une substance indéfectible, s'il ne préexistait pas, avant-elles toutes, le diacosme incorporel et parfait des espèces? D'autres à leur tour [4], ont fait du commun dans les choses individuelles la cause de la persistance permanente des espèces; (car l'homme engendre l'homme et le semblable nait du

1 περὶ ὧν οἱ μετ'αὐτοῦ ἠρέθισαν. Je lirais volontiers οἱ μετ'αὐτόν, qui ont excité *après lui* des débats si ardents : allusion à la diversité des opinions des écoles platoniciennes et à l'ardeur des discussions sur l'hypothèse des Idées.

2 T. V. 130. Col. 883.

3 Les Stoïciens. V. plus loin Col. 888.

4 Les Péripatéticiens, V. plus loin Col. 888.

semblable »[1]. Mais ils auraient dû concevoir en outre, d'où vient l'hypostase du commun dans les choses individuelles; que ce genre[2] ne peut pas être matériel et divisible et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas parfaitement éternel, ni qu'il soit l'effet d'une autre cause, c'est-à dire d'une cause mue et changeante[3]; car ce genre serait absolument changeant[4], et cependant en tant qu'espèce il demeure toujours le même, comme le même cachet imprimé dans beaucoup de morceaux de cire demeure le même et non altéré dans ces morceaux qui changent. Qu'est-ce donc qui dépose immédiatement cette empreinte ? si l'on regarde la cire, c'est la matière; si l'on a égard à l'effigie, c'est l'homme d'ici-bas; si on considère l'anneau qui s'enfonce dans la cire, dans quelle catégorie d'êtres le placerons nous, sinon comme une nature qui pénètre à travers la matière et informe ainsi le sensible par ses propres formes; si on considère la main qui se sert de l'anneau, c'est l'âme qui dirige la marche de la nature, soit l'âme universelle qui dirige la nature universelle, soit l'âme particulière qui dirige la nature particulière; si on considère cette âme même, qui par la main et l'anneau imprime le sceau sur la raison, laquelle par l'âme et la nature remplit de ses espèces le sensible, c'est elle qui est le vrai *semeur*[5], générateur des raisons qui descendent jusque dans la matière. Il ne faut donc pas s'arrêter aux communs qui sont dans les choses individuelles, mais en chercher les causes. Car pourquoi les hommes ont-ils participé de telle communauté, d'autres animaux d'une autre, si ce n'est par des raisons invisibles? Car la nature est la mère unique de tous. Mais quelles sont les causes des ressemblances déterminées et pourquoi disons nous que la génération est selon la nature lorsque l'homme vient d'un homme? N'est-ce pas parce que la raison de l'homme est

1 Arist, *Met.*, XII. 3. 1070. b. 34 et VII. 7. 1032. a. 25. XIV. 5. 1092, a. 16. *Phys.*, II. 7. 198. a. 26; *de Partib. Anim.*, I. I. 640. a. 25.

2 C'est-à-dire le genre qui produit le commun, τὸ κοινόν, dans les choses individuelles.

3 Je lis οὔτε ἐξ ἄλλης αἰτίας ὂν ἢ κινουμένης au lieu de ἐκ κινουμένης.

4 Procl., *in Tim.*, 82. b. et plus haut *in Parm*, t. V. 6. Col. 786.

5 ὁ ἀληθινὸς σπόρος, leçon de Stallbaum; je lis σπορεύς. Si on garde σπόρος, le sens est : « la vraie Semence. » Cousin, sans donner d'explication, lit Πόρος, le vrai Dieu de l'Abondance.

dans la nature, en tant que tous les hommes d'ici-bas y sont. Car ce n'est pas parce que ce qui a été engendré est animal, puisque si cet animal était un lion, ce serait un animal naturel mais non selon la nature, excepté dans un sens particulier. Il faut donc qu'avant les semblables, il y ait une autre chose qui soit la cause des semblables, et par cette raison, il faut, des communs dans les choses individuelles, remonter à cet un qui est le principe qui crée, sans médiation, l'hypostase des sensibles et auquel Parménide lui-même nous ramène, et il fera voir clairement, par ce qui suit, qu'il ne veut pas que nous nous arrêtions à cette cause. Car si, regardant ces communautés, nous voulions réellement[1], en partant d'elles, imaginer la nature des *Idées*, sans nous en apercevoir[2], nous remonterions également non seulement à celles dont il y a des idées, mais à celles dont il n'y a pas d'idées, par exemple, des choses contre nature, contre l'art[3], contre la raison, des choses non substantielles, des choses qui sont en soi sans hypostase, par exemple des hircocerfs et des hippocentaures; car il a aussi de ces choses des communautés : et ainsi nous poserons des idées des non êtres, bien plus encore, des infinis, par exemple des lignes irrationnelles, ou des rapports irrationnels dans les nombres : car il y a une infinité de lignes et de rapports irrationnels dans les nombres, dont il y a des communautés. Si donc nous imaginons, de ces choses certaines idées, nous créerons infiniment de fois l'infini. Et cependant il faut que les idées des choses individuelles soient en nombre moindre que celles qui participent d'elles, puisque les êtres qui participent de chacune d'elles sont en plus grand nombre. C'est donc avec raison que Parménide corrige cette méthode de s'élever aux idées, parce qu'elle n'est pas scientifique, parce que en partant des recherches sur la participation, elle s'appuie sur les communautés des choses d'ici-bas; car il est possible de concevoir des

1 ὄντως est bien suspect : je préférerais lire οὕτως.

2 Cousin, Col. 885. lit sans observation ni note, λήσομεν. Stallbaum met en note la leçon évidemment meilleure des manuscrits c. et d. qui donnent δεήσομεν, « nous devrons remonter. »

3 T. V 132. Col. 885.

communautés toujours différentes les unes des autres, et on va ainsi à l'infini ; c'est ce qu'il montre par ce qui suit :

§ 74. — « Mais le grand en soi et les autres grands, si tu les vois *par l'âme* [1] être en toutes choses de la même manière, n'apparaîtra t-il pas de nouveau un certain grand un, par lequel nécessairement tous ceux-ci apparaissent grands. — Il semble. — Nous verrons donc apparaître et naître une autre espèce de grandeur outre la grandeur en soi et les choses qui en participent, et une autre au-dessus de ces deux-ci, par laquelle tous ceux-ci seront grands, et chacune des espèces ne sera plus [2] pour toi une et unique, mais elle sera infinie en nombre [3] ».

Ce qu'il se propose ici est de montrer que le passage des communautés aux idées, comme nous l'avons dit antérieurement, n'est pas conçu comme il doit l'être [4], mais remonte à quelqu'autre chose de commun, et de nouveau à un autre commun. C'est pour cela que Socrate n'a pas cru, comme nous l'avons dit que la cause de la participation fût la communauté. Car s'il y a quelque chose de commun au participant et au participé, nous devrons, de nouveau, en partant de ceux-ci, passer à quelque chose qui sera la cause de la communauté des deux [5], et ainsi on va à l'infini. En effet les choses qui ont quelque chose de commun doivent avoir avant elles la cause de cette communauté, et si nous voulions de cette objection recueillir quelque fruit pour la théorie qui veut remonter aux idées, nous remarquerons que, par ce procédé logique, se révèlera, comme nous l'avons dit, le caractère propre et particulier de l'idée, à savoir qu'elle n'est pas identique aux raisons séminales, ni en général aux raisons physiques qui sont au même rang que les raisons matérielles, mais qu'elle est quelque chose d'autre, qui précède celles-ci

1 τῇ ψυχῇ ἴδῃς, L'esprit peut réunir dans un *seul* concept la pluralité, mais alors cette unité est purement subjective.
2 T. V. 133. Col. 886.
3 *Parm.*, 131. e.
4 ὀρθῶς.
5 Le sophisme repose sur ce qu'on établit qu'il y a entre l'Idée et les choses qui en participent une *communauté* qui permet de les connumérer, comme si elles étaient des unités de même espèce, ὁμοταγεῖς.

et ne peut être coordonnée avec tout ce qui est divisé dans les plusieurs [1]. Car l'un, celui qui est dans la nature et qui a la vertu d'engendrer les espèces dans les sensibles, n'est pas de nature à se séparer et à s'élever au-dessus des choses phénoménales, mais il a avec elles de nombreux points communs et une très petite différence, et une si grande communauté qu'il paraît, par suite, ne différer en rien des espèces matérielles, mais être, lui aussi, quelque chose de matériel et de divisible. De même donc que la nature elle-même est inséparable des choses qu'elle gouverne, de même les raisons [2] de cette nature sont inséparables des choses spécifiées. C'est comme si tu imaginais l'art lui-même, avec ses instruments propres, pénétrant dans les choses fabriquées par lui et réalisant intérieurement tout ce que maintenant il fait du dehors. Ainsi donc la raison du grand dans la nature, parce qu'elle n'est pas séparée et élevée au-dessus des grands d'ici-bas, mais au contraire est comme baignée en eux et coordonnée avec eux, réclame quelqu'autre nature qui la précède, à savoir, la cause de la grandeur même et des grandeurs phénoménales ; car la véritable cause en tout est absolument séparée et supérieure à ses effets et c'est à celle-là que Parménide veut faire remonter Socrate : et il est là dans la vérité ; mais ce qu'il ajoute ensuite et présente comme absurde, à savoir qu'il faut concevoir une autre espèce encore après celle-ci, et encore une autre, et qu'il y en a un nombre infini, cela est faux. C'est pour cela qu'il a dit plus haut : « que tous ceux-là doivent nécessairement apparaître grands ». Car il faut qu'il y ait quelque raison séparable et invisible qui soit la cause de ces phénomènes, et quand il ajoute la conséquence absurde, il dit : « et ainsi chacune des espèces ne sera plus, pour toi, une : car le : « *pour toi*, σοί, » a été ajouté, non pas par recherche d'une beauté vaine, mais pour montrer que, à celui qui n'a pas encore vu où sont primairement les espèces, c'est une nécessité de remonter à l'infini. S'il faut donc qu'avant l'espèce physique, il y en ait

1 Conf. Col. 883.
2 T. V. 134. Col. 886.

une certaine autre, l'espèce psychique, et avant celle-ci, l'espèce intellectuelle, cela ne va pas à l'infini. Il y a une certaine hénade une et unique des idées, de laquelle toutes procèdent, mais au-delà de laquelle il ne faut plus en chercher une autre. Qu'est-ce qui peut aller plus haut que son hénade propre ? Car le corps n'est pas en dehors du Tout ni avant son hénade propre, et l'idée n'est pas avant l'hénade des idées, Tu vois donc qu'il nous élève des raisons physiques aux psychiques, et qu'il nous invite à ne pas remonter à l'infini, mais à chercher la *monade* [1] une et unique des idées [2]. Car d'un côté la raison physique, afin de pouvoir être la même chose dans tous les plusieurs séparés et de planer la même sur eux, contient la pluralité des liens auxquels elle est contigue [3], et de l'autre, afin que les choses qui participent de l'idée demeurent toujours et ne fassent jamais défaut, il faut quelqu'autre cause qui ne soit pas en eux, qui ne soit pas mue, mais soit fondée en elle même, qui soit immobile avant les choses mues, et qui, par sa stabilité propre, communique libéralement aux choses mues une participation indéfectible. Tous les philosophes recherchent et désirent cette cause : les uns, comme ceux du Portique, croyant qu'elle est ces raisons séminales, les ont faites impérissables ; les autres ont posé les désirables immobiles avant toutes les choses extérieures mues, par lesquels les choses mues sont mues, comme les Péripatéticiens. Platon réunissant et fondant en un les deux systèmes et admettant que les idées sont des raisons intellectuelles, leur a rattaché et suspendu toute la démiurgie ; car ni les raisons séminales ne sont capables, à elles seules, de sauver les choses du devenir, parce qu'elles ne peuvent pas se replier sur elles-mêmes ni se conserver elles mêmes dans leur essence, ni en un mot se parfaire, mais sont imparfaites ; car elles sont en puissance et dans un sujet. Il est également certain que les désirables im-

1 Encore un passage, où comme malgré lui, Proclus se sert des mots hénade et monade, dans le même sens.

2 T. V. 135. Col. 887.

3 προςεχὴς ὢν τοῖς πολλοῖς δεσμοῖς, c'est-à-dire elle se mêle et s'unit aux lois nécessaires, lois physiques, qui gouvernent les choses et les constituent.

mobiles non plus qui sont seulement désirables, ne sont la cause de la diversité, selon l'espèce des choses du devenir. Mais les deux propriétés d'être intellectuelles et immuables selon la substance. appartiennent aux idées, parce qu'elles sont installées [1] dans le fondement sacré de la raison pure ; elles donnent leur complément et leur perfection aux êtres en puissance, et sont les causes de la spécification. De là vient qu'étant remonté à ces principes, il y a suspendu toute la génération, comme le dit Xénocrate, qui a défini l'idée la cause exemplaire des choses selon la nature qui subsistent toujours [2] : car il ne pouvait pas la poser dans des causes concomitantes, je veux dire, instrumentales ou matérielles ou spécifiques : c'est pourquoi il a dit qu'elle est cause purement cause ; ni dans celles des causes qui sont purement finales ou purement efficientes ; car, quoique nous disions qu'elle (l'idée) est efficiente par son être et que la fin des choses du devenir est l'assimilation à elle, néanmoins la vraie cause finale de tout ce en vue de quoi tout est, τὸ οὗ ἕνεκα, est avant les idées, et la cause proprement efficiente est après les idées ; car il [3] regarde le paradigme comme le critérium et la règle : elle est un milieu entre les deux : elle désire l'un et est le désirable de l'autre. Si donc elle est la cause paradigmatique des choses qui subsistent selon la nature, il n'y a pas d'idée des choses contre la nature ou faites selon l'art. Et si elle est la cause des choses qui subsistent toujours, elle n'est pas la cause de celles qui deviennent et qui périssent alternativement. Xénocrate a donc donné une définition de l'idée [4] conforme à l'opinion du maître, en la posant comme une cause divine et séparable. Et Socrate ici, entendant Parménide lui dire : « *Si tu vois en esprit le grand en soi et les plusieurs, il t'apparaîtra quelque chose*

1 βεβῶσας. *Phædr.*, 254. b. καὶ πάλιν εἶδεν αὐτὴν (τὴν τοῦ κάλλους φύσιν) μετὰ σωφροσύνης ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν... In sancto quodam stantem fundamento : βεβῶσαν est l'équivalent de ἱδρυμένην.

2 T. V. 136. Col. 888. Alcinoüs, Εἰςαγωγή, 9, répète cette définition qu'il attribue, sans distinction, à tous les platoniciens : « ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τνῶ κατὰ φύσιν αἰώνιον ». Proclus, dans la définition de Xénocrate, a lu αἰωνίων au lieu d'αἰώνιον ; car son texte porte τῶν ἀεὶ συνεστώτων.

3 Xénocrate.

4 Il est étonnant que Zeller n'ait pas reproduit cette définition de Xénocrate.

d'un et au-dessus de ceux-ci il y aura une autre chose commune à l'un et aux plusieurs », mis en éveil par ces paroles, a compris que les espèces ne sont certes pas primairement dans l'âme, et que ce n'est pas de la sorte que les sensibles participent des espèces, et aussi de l'âme. Lors donc qu'on essaie de ruiner l'hypothèse des idées, soit en faisant valoir l'argument du troisième homme [1] ou l'homme composé vide de plusieurs riens, en tant que n'étant que conçu par la pensée réfléchie [2], l'un [3] le plaçant au dessus de l'espèce une de l'homme et des plusieurs, l'autre au-dessus de chacun des riens particuliers, nous réfuterons ces arguments et toutes les malveillantes critiques [4] de cette nature en disant que l'argument de l'ascension à l'infini des ressemblances a sa place contre ceux qui admettent que les espèces sont coordonnées avec les choses qui en participent et que les communs sont connumérés avec les plusieurs, mais non contre ceux qui soutiennent que les espèces génératrices elles-mêmes sont au-delà et séparées des plusieurs, en accordant que ce mouvement ascensionnel, qui part des choses divisées, s'opère, non par des privations, mais par des espèces et dans des espèces jusques aux espèces premières et qui subsistent par soi. Comment en effet remonterions-nous à l'espèce, à la limite, à l'essence par l'intermédiaire de choses indéfinies et non spécifiées ? En nous élevant des choses matérielles aux raisons séminales, nous rencontrons quelque chose qui leur est commun, l'imperfection ; en remontant de celles-ci aux raisons physiques, nous trouvons qu'elles ont un acte corporel ; en remontant de celles-ci aux raisons psychiques, nous trouvons que leur activité efficiente est dans le temps ; mais si nous nous élevons aux véritables espèces, alors nous ne trouvons plus rien de commun à celles-ci et à celles-là. Celles-ci sont parfaites, leur acte est absolument incorporel, elles sont éternelles et au delà de toute

1 Arist., *Met.*, I. 7.

2 Abstraction pure, née de l'induction... Proclus se sert des mots inusités, οὔτις, οὐτίδων.

3-T. V. 137. Col. 889.

4 Je lis avec Cousin διαβολάς que donnent les manuscrits B et C et que signale en outre Stallbaum, qui admet dans son texte μεταβολάς.

génération ; car ce qui caractérise toute génération, c'est l'imperfection qui lui est inhérente, le divisible, le fait d'être dans le temps. Les vraies espèces sont pures, séparées de toutes les choses d'ici-bas avec lesquelles elles n'ont rien de commun, de sorte qu'il n'est plus possible d'opérer une transition qui s'élève à quelqu'autre chose de commun [1]. C'est cela que saisit Parménide et qui lui permet de produire l'objection de la communauté, dont Socrate disait qu'elle lui faisait naître des doutes au sujet de la participation des espèces. De même donc que dans l'objection précédente, nous disions que les espèces sont présentes aux choses qui en participent par le fait qu'elles leur donnent, et qu'elles ne leur sont pas présentes à cause de leur hypostase séparée, de même, dans la deuxième, nous dirons que les espèces ont et n'ont pas de communauté avec les choses qui en participent : elles en ont une, parce qu'elles les illuminent de leur propre essence, et elles n'en ont pas par ce qu'elles ne se mêlent pas aux choses qu'elles illuminent. De sorte que ce n'est pas à elles mêmes, mais à ce qui émane d'elles, qu'on peut saisir quelque ressemblance avec les choses. C'est à cause de cela qu'il est dit même par ceux qui acceptent ces principes, que par là elles ont en quelque sorte une communauté avec les choses, qu'il y a bien une communauté, mais qui n'est pas celle qu'on trouve dans les synonymes, mais celle qu'on trouve entre les choses secondes et les choses premières. Reconnaissons donc qu'il en est ainsi.

Que Platon considère comme absurde l'infinité en nombre (des espèces), il le montre clairement ici. Donc, selon lui, il n'y a pas d'espèces des choses particulières : car alors elles seraient infinies en nombre ; la partie n'est pas identique au tout : car il résulterait de cela l'indivisibilité numérique, toutes les parties étant posées également le même que le tout. C'est donc dans un autre sens qu'il faut admettre dans les espèces l'infini, c'est-à-dire l'infini en puissance, mais non l'infini en nombre. Car il n'est pas possible qu'immédiatement après l'un soit la pluralité infinie, puisque le fini est plus près

1 T. V. 138. Col. 889.

de l'un, et que, même dans les nombres, les nombres au-dedans de la décade sont plus près de la monade que ceux qui sont en dehors d'elle. D'où vient en effet la tétrade dans les décades[1], si ce n'est de celle qui est dans la monade? d'où vient la pentade et chacun des nombres entiers décadiques, si ce n'est des nombres monadiques ? Donc les choses qui sont plus près du principe ont une pluralité plus restreinte, mais une puissance plus simplifiée que celles qui en sont plus éloignées : par le quantum, elles sont limitées et finies ; par la présence de la cause génératrice, elles ne sont pas enveloppées dans les choses au-dessous d'elles[2] : dominées par leur propre hénade, elles dominent tous les nombres qui viennent à leur suite.

§ 75. — « Mais, dit Socrate, mon cher Parménide, ne pourrait-on pas admettre que chacune de ces espèces est un concept de l entendement, et qu'il lui appartient en propre de ne se produire nulle part ailleurs que dans les âmes ? [3]. Car alors chacune serait un, et ne serait pas soumise aux conséquences que tu as exprimées [4]. »

Nous avons dit en commençant cette recherche sur les Idées, qu'il y a quatre problèmes à poser à leur égard. Le premier de ces quatre pose seulement la question de savoir s il y a des idées et si elles sont autre chose que celles qui sont en nous ; le deuxième pose seulement la question de quelles choses il y a des idées, sans tenir compte ici des objections, si ce n'est que, vers la fin, il a refuté ceux qui les mettent exclusivement dans les choses visibles, et dans certaines d'entr'elles ; le troisième qui a pour objet le mode de la participation, a été soumis à un examen sévère dans les deux apories qui précèdent ; après avoir écarté, de la ma-

1 T. V. 139. Col. 890.

2 ἀπεριλήπτα τοῖς δευτέροις.

3 Les idées n'auraient alors qu'une nature subjective ; ce seraient des notions qui auraient leur hypostase dans l'entendement humain, mais non dans les choses. A quoi Parménide objecte qu'à toute pensée de l'esprit doit correspondre un objet réel qu'il *comprenne*, et qui ne fasse qu'un avec la notion même. Le νόημα est l'objet intelligible, produit par la νόησις, ou l'action du Νοῦς ; mais comme la notion de Hégel, il pense ; il est sujet pensant et objet pensé, la pensée de l'objet, l'objet de la pensée.

4 C'est-à-dire à être comme déchirées et dispersées. *Parm.*, 131. c.

nière que nous avons dit plus haut, ces objections, nous pourrons voir comment les idées sont participées par les choses qui ont leur nom. Le quatrième qui est de savoir *où* il faut les placer, est l'objet de l'examen des deux objections qui vont être immédiatement discutées, à savoir si elles sont dans les âmes [1] ou avant les âmes, et on étudiera quelles conséquences inadmissibles résultent de ces deux alternatives. Que cette troisième aporie, qui fait monter jusqu'à l'âme, est la conséquence de la deuxième qui se porte sur la nature, est parfaitement évident, de sorte qu'elle revient, sur les traces des arguments de Parménide, à cette hypothèse. Celui ci donc l'ayant séparée des espèces physiques, et ayant dit : « Si du regard de ton âme tu considères toutes les choses et les plusieurs et l'un qui les engendre, il t'apparaitra, avant elles, un autre un, » Socrate, plaçant cet un dans l'âme, appelle l'Idée un concept psychique et détermine l'âme comme lieu de l'Idée ; car l'espèce qui est dans l'âme est un et est incorporelle et ne saurait être soumise aux mêmes doutes que celles dont on a traité précédemment : car elle est séparée et au-dessus des plusieurs, n'est pas coordonnée aux plusieurs, puisque les uns ont leur hypostase dans la matière, les autres dans l'âme : il n'y a donc pas communauté entre elle et les plusieurs, comme l'argument qui amène à l'objection forçait de l'admettre ; elle n'est dans les choses qui en participent ni tout entière, ni par aucune de ses parties, afin qu'il soit démontré ou bien qu'elle est en soi, ne dépendant que d'elle même, à part des choses, ou que son hyparxis est divisible. Cette solution évite donc les difficultés exposées précédemment et par là est soustraite aux prises des mêmes doutes que les précédentes hypothèses, puisque chaque espèce est un concept et qu'elle demeure un en dehors des plusieurs. Et cette doctrine par laquelle Socrate conçoit que les idées sont substantialisées dans certains concepts [2], a pour elle une forte apparence de nécessité. Mais lorsqu'il dit : ***concept***, νόημα, n'allons pas comprendre qu'il veut dire : le nou-

1 T. V. 140. Col. 891.
2 T. V. 141. Col. 892.

mène, τὸ νοούμενον, comme nous appelons objet sensible, αἴσθημα, ce qui est saisi par la sensation, ni qu'il appelle concept, la pensée, νόησις, qui pense l'espèce, en sorte que ce qu'on appelle le *concept*, νόημα, serait l'objet de la connaissance scientifique, ou de l'opinion, apparaissant dans les âmes et se formant à l'occasion des choses que nous comprenons par l'opinion, ou des choses divines [1]. C'est pour cela que Parménide le forcera de dire que ce sont les choses pensées, τὰ νοούμενα, les noumènes, qui sont plutôt les idées. C'est donc ce concept qu'il dit *se produire*, ἐγγίνεσθαι, dans nos âmes, montrant par ce mot « *se produire* » qu'il *n'est* pas en elles selon la substance. Et c'est là ce que les Péripatéticiens se représentent, quand ils nous rebattent les oreilles de leur espèce engendrée postérieurement, ὑστερογενές [2], qui est absolument différente de la raison psychique, et j'entends par raison psychique, celle qui demeure selon la substance dans les âmes, celle que nous avons en vue quand nous disons que l'âme est toutes les espèces, que l'âme est le lieu des espèces, qui sont en elle non pas seulement en puissance, comme le dit Aristote, mais en acte, et selon la première

1 C'est-à-dire la forme purement subjective que se crée à lui-même l'esprit quand il pense soit le pensable soit l'opinable. Ce n'est pas un pur état de conscience qui serait un πάθος : c'est un πάθημα.

2 Arist., *Met.* XIV. 4. 1091 a. 33. « Une question difficile est de savoir s'il y a ou non, parmi les éléments ou les principes, quelque chose comme ce que nous voulons appeler le Bien en soi, le Parfait, ou si ces choses naissent postérieurement, et par l'évolution progressive des êtres de la nature, ἀλλ'ὑστερογενῆ... προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως (la perfection ne serait pas au commencement, mais à la fin du développement des êtres), comme l'ont cru, quelques théologiens, Speusipe et les Pythagoriciens. « Conf. Id. *Met.*, XII 7. 1072 b. 31. » Οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων... ut *postremo* demum ideoque perfectissimo in genere rerum, bonitati suum assignaret locum. » Proclus l'entend ici un peu différemment, et plutôt dans le sens que les scholastiques ont appliqué aux notions *post rem*, différentes de celles *ante rem*, et de celles *in re*. Avicenna, *Log.*, ed. Venise, 1508, f. 12; et *Met.*, V. I. 2. f. 87. « Il y a trois manières de concevoir le genre : *Ante res*, dans l'esprit de Dieu ; *in rebus*, quand, réalisé avec ses accidents dans la matière, il constitue la chose naturelle, immanent aux choses, genus naturale ; enfin, *post res*, quand le genre n'a son existence que dans l'esprit humain qui abstrait des choses la forme, parce que le genre naturel lui a fourni une base réelle de comparaison. Après cette abstraction, l'esprit compare l'universel obtenu par elle avec les objets individuels auxquels il appartient et cette comparaison constitue et contient l'universel logique, *genus logicum*. » C'est dans ce sens qu'on peut dire, avec Albert le Grand (de *Prœdicab.*, II. 3. et 6). « Intellectus in formis agit universalitatem. »

forme de l'acte [1], comme il le dit lui-même. Ainsi donc cette pensée qu'on appelle engendrée postérieurement est naturellement différente de la raison substantielle; car ce qui est né postérieurement a une vertu plus faible que les plusieurs, puisqu'il est en eux et non avant eux, et le substantiel est plus parfait. C'est pourquoi celui-là est moins substance que les plusieurs, celui ci l'est plus, et on ne saurait dire de combien il est plus parfait que les sensibles [2] Et qu'il ne faille pas s'arrêter aux espèces postérieurement nées, mais aller jusqu'aux raisons substantielles, raisons internes, qui dès l'éternité possèdent l'hypostase, est manifeste pour tous ceux qui regardent à la nature même des choses [3]. Car d'où vient que l'homme a cette puissance, je veux dire de réunir en un par un acte de raisonnement ce qui vient de plusieurs sensations, et de poser avant les choses phénoménales et séparées les unes des autres l'espèce une, identique, invisible, et qu'on ne voit aucun tel commun à tous les autres animaux mortels que nous connaissons? C'est qu'ils n'ont pas une substance raisonnable, mais n'ont à leur usage que la sensation, les désirs, les représentations de l'imagination. D'où vient que les âmes raisonnables engendrent ces universaux, remontent des sensibles à la notion constituée par l'opinion, si ce n'est parce qu'elles ont, selon la substance, les raisons des choses? C'est que de même que la nature possède la cause efficiente des choses sensibles, parce qu'elle possède les raisons (séminales) et qu'elle façonne et maintient dans leur essence les choses sensibles : par l'œil interne, l'œil ex-

1 L'*entéléchie*, qu'Aristote semble parfois distinguer de l'acte : *Met.*, IX. 3. 1047. a. 30. ἐλήλυθε δ'ἡ ἐνέργεια τοὔνομα ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη (ou συντεθειμένη, selon Alexandre) καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις... Conf. *id.*, 8. 1050. a. 23. τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ ἡ ἐνέργεια... συντείνει πρὸς ἐντελέχειαν. Sur quoi Bonitz. p. 387. dit : « Nimirum ἐντελέχεια, ut descendit ab adjectivo ἐντελεχής, id est *plenus*, *perfectus*, perfectionem rei significat : ἐνέργεια vero, derivatum a verbo ἐνεργεῖν eam actionem et mutationem, qua quid ex mera possibilitate ad plenam perducitur essentiam. Quare ἐνέργειαν suum et peculiarem locum habere dicit ubi agitur de mutatione et motu, eamdemque dicit pertinere et tendere, συντείνειν, συντεθεῖσθαι, ad ἐντελέχειαν, perfectum rei statum qui inde conficiatur.

2 Parce qu'il n'y a pas de commune mesure pour mesurer ce rapport du sensible à l'intelligible.

3 T. V. 142. Col. 893.

terne, et de la même manière, le doigt et chacune des autres choses externes, de même ce qui les connaît sous une notion commune, voit leurs communautés parce qu'il en a anticipé les raisons ; ce n'est pas des sensibles eux mêmes qu'il tire le commun ; car ce qui est tiré des sensibles est un fantôme [1] imaginé et non une chose connue par l'opinion et doit demeurer au dedans tel qu'il a été saisi tout d'abord, afin qu'il ne soit pas un mensonge et le non être, mais tel aussi qu'il ne peut pas devenir plus parfait et plus élevé en dignité [2]; il n'est pas engendré d'une autre cause que de l'âme, et l'on ne peut certes pas dire que la nature qui engendre, engendre par des raisons et des mesures physiques, et que l'âme qui engendre n'engendrera pas par des raisons et par des causes *physiques*. Et si ce que la matière a de commun dans les plusieurs est une chose substantielle, ou plutôt est la substance des indivisibles (car cela est éternel et chacun de ceux ci (les individus) est périssable, et c'est de ce commun que vient aux individus leur essence, τὸ τί ἐστιν ; car c'est par l'espèce que chacun participe de la substance [3]), et si l'âme [4] n'a en commun que les espèces postérieurement nées, comment éviter de la faire plus basse dans l'ordre des choses que la matière, puisque l'espèce placée dans la matière est plus parfaite et plus substance que celle qui est dans l'âme. Car celle ci est cela même qu'elle est dite, postérieurement née : celle-là est éternelle ; celle ci est au-dessus des plusieurs : celle là contient dans l'unité et rapproche les plusieurs ; enfin celle-ci est le fruit de celle là. Le fantôme en nous, qui est commun, tire son hypostase de la considération du commun dans les choses individuelles ; c'est pour cela qu'il se porte vers lui, (car toute chose se suspend et se tient attachée à son principe), et n'est dit être rien autre chose qu'un prédicat. κατηγόρημα, et *n'être* que par cela seul qu'il est affirmé des plusieurs. Ajoutons encore

1 φάντασμα. L'image fixe d'un objet extérieur individuel visible qui demeure dans l'esprit quand la sensation qui l'a formée a cessé et que l'objet n'est plus présent. C'est une notion représentative, mais permanente, par suite presque générale, d'un objet individuel absent, gardée par la mémoire.

2 Il ne peut pas être transformé en une notion générale.

3 T. V. 143. Col. 893.

4 Au lieu de ἡ δὲ je lis εἰ δὲ ἡ...

que l'universel qui est dans les plusieurs est moindre[1] que chacun d'eux; car chacun des indivisibles se multiplie par certaines additions et certains accidents, tandis que *l'hystérogène* est susceptible d'embrasser chacun des plusieurs. De là vient qu'il est affirmé de chacun d'eux, et que l'individuel est dans ce tout que forme l'universel : car ce commun n'est pas affirmé seulement de ce commun là, mais de tout le sujet. Comment donc en pourrait il provenir et être tiré, comme par une opération artificielle, de la communauté qui est dans les plusieurs? Si nous le tirons des plusieurs mêmes, où verrons nous les hommes infinis, à chacun desquels nous ajoutons et attribuons le même prédicat, et si nous le tirons de la communauté qui est dans les plusieurs, comment celui-ci est il capable d'embrasser dans son extension sa propre cause? Donc c'est d'ailleurs qu'il tire son hypostase[2], c'est d'un autre principe qu'il a reçu cette puissance de comprendre dans son extension chaque espèce. Ce dont il y a image, a une hypostase supérieure à la notion qu'on s'en forme; cette hypostase a pour cause une réminiscence de la cause interne qui a été mise en mouvement et comme réveillée par les phénomènes. Disons en outre que toute démonstration part de propositions antérieures d'un ordre d'essence plus relevé et plus universel[3]. Mais comment l'universel sera-t-il d'ordre plus noble, s'il est hystérogène; car, dans les hystérogènes, le plus universel est le plus dépourvu de substance ; de là vient que l'espèce est plus substance que le genre. Il faudra donc supprimer les règles de la démonstration véritable, si nous voulons mettre dans les âmes exclusivement les hystérogènes comme universaux; car assurément ils ne sont pas plus nobles que les choses plus particulières, ni leurs causes ni antérieurs à elles selon la nature. Or si cela est absurde, il faut qu'avant les hystérogènes existent les raisons substantielles, toujours il est vrai, projetées et en acte

1 En extension.
2 T. V. 144. Col. 894
3 Arist., *Anal. Post.*, I. 1. 71. a. 1. πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως. Id., *Met.*, I. 9. 992. b. 30. πᾶσα μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων ἁπάντων ἢ τινῶν ἐστί, καὶ ἡ δι᾽ἀποδείξεως καὶ ἡ δι᾽ὁρισμῶν.

dans les âmes divines et dans les âmes des genres supérieurs à nous, mais qui en nous, sont parfois cachées, parfois en acte, parfois seulement agissant d'un acte théorétique, tantôt exerçant une action providentielle sur les choses, lorsque concentrés et comme ramassés [1] dans les dieux, nous administrons avec eux le monde universel. Disons maintenant où nous en sommes parvenus de la question proposée : c'est que la véritable espèce est un concept, νόημα ; disons aussi que le véritable concept est espèce, mais d'abord comme pensée, νόησις, de la raison vraie, c'est-à dire de la raison paternelle, dans laquelle les êtres sont des pensées et les pensées des êtres. Ce sont ces idées, subsistant primairement dans cette raison, que les Oracles, pour nous en interpréter le sens, ont appelées les notions, ἔννοιαι, paternelles mêmes, parce qu'elles sont des pensées démiurgiques, parce que l'hypostase de ces pensées ne fait qu'un avec les objets qu'elles pensent (les noumènes). C'est pourquoi ils disent [2].

« Nous, les Pensées du Père, nous te rendons hommage, Feu pur [3] ».

Car ces pensées là haut ne sont pas différentes suivant qu'elles sont les pensées de choses différentes : elles sont les pensées d'elles-mêmes. C'est pourquoi elles sont réellement substances et réellement pensées, et à la fois les deux ensemble, et sont par là les conceptions du Père. Après les idées paternelles, qui sont dans toutes les substances intellectuelles placées après le Père, selon leur ressemblance avec lui, chaque idée, à son tour, est un concept ; mais même en celles-

1 Stallbaum lit : συσταλθέντες, Cousin, συνταχθέντες, l'un et l'autre sans observation.
2 T. V 145. Col. 895.
3 Cousin donne ἔννοιαι πατρός ; Stallbaum ἐννοίᾳ. Ce vers manque dans la collection des Oracles de Patrizzi. Conf. Taylor, *Classic. Journal*, XVII. p. 248. Voir plus haut, t. I. p. 264 de la Traduction, le long extrait des Χαλδαϊκὰ Λόγια, qui éclaire notre passage :

Νοῦς πατρὸς ἐῤῥοίζησε ἀκμάδι βουλῇ
παμμόρφους ἰδέας...
Ἔννοιαι νοεραί, πηγῆς πατρικῆς ἄπο.

Au lieu d'εἰλιμένον (de ἑλίσσω), roulé, tortuosum, je lirais volontiers εἰλικρινές.— Le manuscrit B donne μονεία λιμένον et les manuscrits c et d : μονευλιμένον. Cousin et Stallbaum, εἰλιμένον. Conf. plus loin, Cous., Col 935. l. 14 et Proclus, *in Tim.*, 87. b. 103. e. ; 267, f. Sur la source des Idées d'après la théologie des Oracles, voir Damasc., *de Princip.*, § 310, Trad. Fr. t. III. p. 12. « Même les Dieux ont déposé en lui, d'abord, (c'est-à-dire dans le Démiurge premier) les *Idées*. »

ci, il n'est ni le concept d'un acte sans substance ni d'une substance sans acte, mais d'une pensée connumérée (συναρίθμου) avec la substance ; mais elles s'accouplent chacune avec leurs intelligibles du même rang, sont seulement les pensées de choses supérieures, mais ne sont pas identiques à ces intelligibles qui sont plus haut placés que les êtres qui les pensent. — Après toutes les substances intellectuelles qui sont dans des âmes qui pensent toujours, il y a les concepts et les intelligibles séparés et distincts les uns des autres ; car les uns pensent, les autres sont pensés, les pensées étant transitives, les raisons substantielles qui sont en elles, demeurant toujours les mêmes. Enfin, dans les âmes particulières [1] les concepts, νοήματα, sont de deux espèces : les uns consistant en des raisons substantielles, les autres réunis et rassemblés par le raisonnement en un et tirés de plusieurs sensations réelles ; or c'est par ceux-ci que Socrate dit que chaque espèce se produit, ἐγγίνεσθαι, dans l'âme ; car ce qui se produit dans une chose n'est pas en elle selon la substance : c'est l'écho dernier de la première pensée en tant qu'il est [2] et est universel et a son hypostase dans l'âme qui le pense. Si nous appelons concepts les projections des raisons substantielles d'après lesquelles nous connaissons que l'âme est le plérome de toutes les idées, il faut donner un autre sens au mot concepts, et ne pas appeler ainsi ceux qui se produisent dans l'âme par la projection d'une pluralité de sensibles : car ceux-là sont les concepts de choses qui subsistent et sont toujours en nous et sont les images des êtres en soi réellement existant ; et lorsque nous sommes en présence de ceux-là, alors nous sommes pleins des concepts réels, qui ne se produisent pas, mais qui se projettent et que nous possédons sans en avoir conscience. Il ne faut donc pas considérer ce que quelques-uns appellent des concepts, comme identiques avec ces concepts des raisons substantielles, quoique le plus souvent ils aient des dénominations communes ; car ceux-là sont des

1 Au lieu de νοηταῖς ψυχαῖς qui n'a pas de sens et que Stallbaum conserve néanmoins dans son texte, les manuscrits c et d donnent ἐν ταῖς μερικαῖς que Cousin a fait entrer dans le sien.

2 T. V. 146. Col. 896.

produits d'actes tirés des représentations de l'imagination; ni comme identiques aux λεκτά incorporels [1]; car la substance de ceux-ci paraît être, aux yeux même de ceux qui l'ont posée, comme dépourvue d'hypostase propre et être chose impuissante; ni en un mot comme identiques aux espèces non substantielles qui sont dans les âmes, mais comme identiques à celles qui subsistent en elles substantiellement et contribuent à constituer leur vie dans son tout. Il faut donc, comme nous l'avons dit, remonter des raisons physiques aux raisons psychiques, non pas celles seulement qui sont hystérogènes, mais aussi à celles qui sont substantielles; car les hystérogènes sont les images de celles-ci et ne sont pas engendrées des plusieurs sensibles; car il n'y a pas de commun qui embrasse tous les plusieurs; en effet nous ne posons pas pour les choses mauvaises des raisons universelles ni pour les monadiques [2], parce que nous refusons de concevoir les monadiques comme un commun [3]. C'est donc du dedans [4], c'est de notre substance et non des sensibles que se produisent les projections des espèces; car autrement les choses sues par la science seraient plus obscures et plus impuissantes que les sensibles. Maintenant comme la science est plus puissante que la sensation, les choses sues sont d'un ordre plus élevé que les choses perçues par la sensation : or les universaux sont connus par la science et ce sont eux qui sont l'objet des sciences : ils sont donc plus puissants, plus nobles que les sensibles : car il est contre la raison que les causants soient plus pauvres que les causés : ainsi donc, comme nous l'avons dit, nous possédons au dedans de nous les espèces, et nous les

1 Les λεκτά des Stoïciens sont les choses susceptibles d'être exprimées, d'être projetées dans le monde extérieur par le langage, quelque chose d'intermédiaire entre la pensée et la chose, non pas un simple nom, mais ce qui est susceptible seul susceptible de recevoir un nom. Ce sont des incorporels, vides de tout contenu réel, comme le lieu et le temps, une illusion produite par le langage. Aussi les stoïciens eux-mêmes étaient très divisés sur la nature, sur l'hyparxis de cés entités scolastiques, Conf. Chaignet, *Psych. d. Grecs*. t. II. p. 104. s qq.

2 Singulières, seules de leur espèce.

3 Tout singulier qu'il soit, l'individuel n'étant pas pris selon une partie indéterminée de son étendue, mais au contraire étant nécessairement pris dans toute son étendue qui n'est limitée par rien, on conçoit que la proposition singulière se rapproche plutôt de l'universelle que de la particulière, quoique Proclus en dise.

4 T. V. 147. Col. 896.

possédons selon la substance [1]. Elles sont, dans un sens différent, des νοήματα, des objets de notre pensée, et non des pensées, νοήσεις ; car puisqu'elles sont engendrées de notre raison, nous avons le droit de les appeler νοήματα, en tant que produits de la raison, comme nous appelons art la forme produite de l'art, et nature la forme tirée de la nature. De plus, puisque toutes les raisons psychiques sont suspendues aux espèces divines et aspirent à les concevoir par la pensée, elles peuvent être par là aussi qualifiées de νοήματα. Car on appelle νόημα et l'intelligible même pensé et l'acte réalisé du pensant et sa faculté de connaître, de même qu'on appelle κίνημα l'acte réalisé de l'objet mû ; mais dans la raison, comme nous l'avons dit, les deux choses coexistent l'une avec l'autre. Les intelligibles dans l'âme, par rapport aux νοήματα qui sont en elle, pourraient être dits pensés par eux, νοούμενα ὑπ'αὐτῶν ; par rapport aux espèces qui sont les véritables et réels intelligibles, ils ont la valeur, le rôle de choses pensantes, parce que ceux ci *deviennent étant* par eux. En tout ordre, les pensants ont, par essence, nécessairement, une fonction immédiatement au-dessous des choses intelligibles ; car la nature de la raison a une affinité d'essence avec la connaissance [2] des espèces. Dans l'univers, la raison est créatrice des espèces, et toute la démiurgie, la beauté et l'ordre des choses phénoménales est réalisée par le règne de la raison, et si l'on rejette la cause intellectuelle on ne pourra plus voir comment [3] la substance des espèces est antérieure à l'hypostase du tout, et si on renonce à l'hypothèse des idées, on ne pourra plus conserver l'action créatrice intellectuelle sur les choses d'ici-bas ; car la raison et les espèces sont accouplées les unes aux autres ; et, à ce qu'il me semble, c'est en considérant cette parenté intime, que Socrate a défini les espèces des νοήματα. Il est bien évident qu'il faut les poser d'une manière propre selon chaque raison, universellement ou particulièrement,

1 Elles font partie de notre être.

2 θεωρία των εἰδῶν. Le mot θεωρία a bien des sens ; il signifie, opposé à la *pratique*, la connaissance purement contemplative ; pris absolument et sans relation, la science en général ; avec un complément déterminant, comme ici, simplement étude, recherche, effort de connaître, inquisitio, σκέψις ou ἐπίσκεψις.

3 T. V. 148. Col. 897.

psychiquement ou intellectuellement; mais il est parvenu à accoucher, pour ainsi dire, de la substance intellectuelle; il a déposé dans la raison psychique ces νοήματα, pour y devenir incessamment et toujours [1], en remontant d'en bas, et en passant par des intermédiaires qui forment un continu. Car l'âme est la raison qui n'a pas encore accompli son évolution, et les νοήματα qui sont en elle ne sont que les images des premiers. Maintenant Parménide va faire remonter Socrate de ces νοήματα psychiques aux espèces intellectuelles mêmes, en disant : »

§ 76. — « Mais quoi! dit-il, une chacune de ces pensées, est-elle une pensée sans être la pensée de quelque chose ? — C'est impossible répondit-il. — Donc c'est la pensée de quelque chose ? —Oui.— De quelque chose qui est ou qui n'est pas ? — De quelque chose qui est.— Ne serait-ce pas de quelque chose un, que cette pensée pense comme étant dans tous, et qui est une *idée*, ἰδέαν, une [2] ?—Oui.— Ensuite cette espèce ne sera-t elle pas ce qui est pensé être un, qui est toujours le même en toutes choses ? — C'est encore ce qui paraît nécessaire [3]. »

Des choses communes, qui sont dans les individuelles, nous sommes remontés à quelque chose autre, mais qui leur est lié par un lien de continuité, telle qu'est l'espèce physique ; ensuite de celle-là encore, à la raison qui est dans l'âme, qui est capable de penser quelqu'un des êtres [4], tel que nous avons compris l'hystérogène, qui *devient* véritablement dans les âmes. Maintenant à partir de celle-ci, il faut arriver à la pensée même, νόημα, à la pensée de la raison substantielle, et enfin de celle-ci passer à l'être en soi, par un mouvement transitif auquel maintenant est amené Socrate par les discours maïeutiques de Parménide; car, puisque nous, nous posons que la raison dans l'âme est une pensée de quelque chose ou de rien, et que ce qui est la pensée de rien est absolument

1 L'âme n'est jamais vide de pensées.

2 C'est-à-dire commune à tous les sujets particuliers. Stallbaum, p. 373, voit ici une différence de sens entre εἶδος et ἰδέα : « Hoc ipsum autem, quod in rebus individuis tanquam commune videmus inesse atque mente nostra contuemur, ἰδέα vocatur ; quatenus autem per se tanquam unum quiddam et in se absolutum spectatur, εἶδος esse dicitur... Itaque ex ταῖς ἰδέαις liquet τὰ εἴδη existere. »

3 *Parm.*, 132. b.

4 T. V. 149. Col. 898.

vide et une fiction imaginaire, comme lorsqu'on essaie de penser un hippocentaure ou un bouc-cerf, ou mieux encore lorsqu'on essaie de *penser* un *scindapsus*[1], ou quelqu'une des autres choses qui n'ont absolument aucune hypostase; car nous avons encore de ces choses une certaine représentation par l'imagination, il reste donc que la notion dans l'âme soit la pensée, νόημα, de quelque chose ; si elle est la pensée de quelque chose, il faut se demander si c'est de quelque chose qui est ou qui n'est pas. Or il est évident que la notion dans l'âme est la pensée de quelque chose qui est ; ensuite il faut (se demander) si cette espèce qui plane au-dessus de toutes les espèces psychiques et physiques, que nous disons que la pensée pense et qui est une idée une, n'est pas de beaucoup antérieure (à la précédente) ; car celle-là a beaucoup plus de force et d'affinité[2] pour l'être que la pensée seule. Mais maintenant l'espèce et la pensée, qui sont *deux* espèces, comment seront-elles antérieures à *un* ? S'il faut faire l'une des deux, espèce, il est évident que la plus puissante sera espèce, et telle est cette pensée que nous disons être planant au-dessus de toutes les choses conçues par le νόημα comme homogènes (de

1 Cousin lit : σκίνδαψος ; le manuscrit c donne σκίνδαφον. On trouve déjà le mot dans Clément Alex., *Stromat.*, 8, sous la forme *Scindapsus* ou *Blityni*, pour exprimer des paroles vides de sens, ou peut-être des formules magiques, comme les mots formés par ce qu'on appelle les lettres éphésiennes, inventés par les *Mages* qui avaient depuis de longs siècles leur siège à Ephèse. Galien voit dans βλίτυρι et σκίνδαψος des noms de κρούματα, c'est-à-dire des espèces de mélodies informes, de refrains qu'on chantait en chœur après les poésies méliques, tels que τήνελλα, θρεττανελό, taratantara, et qui pouvaient servir aux médecins charlatans, comme ᾠδὰς λυτηρίους, ἀποπομπίμους φωνὰς ἢ κτύπους, Le grand Etymologique p. 201. 42, cite Jobas qui définit : τὸν σκίνδαψον ὄργανον μουσικόν et βλίτυρι : χορδῆς μίμημα. Conf. Lobeck. p. 1163 et 1330. Celui-ci le rapproche comme βλίτυρι, Ἄσκι, Κατάσκι, Λίξ, τέτραξ, Δαμναμενεύς, ου Δαμναμένη, herbe magique et symbolique, le *Leontopodium*, des formules magiques, composées de syllabes prises de tous les côtés et au hasard, qui n'étaient que des sons étranges, bizarres, sans signification, ou appartenant à une langue encore inconnue, employée par les mages qui avaient résidé à Ephèse. C'est pourquoi S. Clément et Hésychius les rapportent aux γράμματα Ἐφήσια. L'Etymologique dit de scindapsus : « mot sans sens, placé dans le catalogue des termes magiques, φάρμακα, qui chassaient les maladies, et étaient, à eux seuls, des remèdes. » Il ajoute que Iobas a tort d'en faire un instrument de musique. Ptolémée Pindarion, grammairien de l'Ecole d'Aristarque, au ch. VI. de ses Ὁμηρικὰ ὑποδείγματα, faisait de Scindapsus un esclave d'Homère. Zonaras (voc.) qui écrit Cindapsus, l'interprète comme un nom d'oiseau ou d'une peuplade de l'Inde

2 κυριώτερον

même espèce)[1]; car celle-ci est la cause de l'être pour les semblables, et ce n'est pas le νόημα qui a la faculté de penser celle-ci. Car la pensée qui a pour objet mon père [2], qui pense qu'il est père, n'est pas la cause de moi : c'est le père qui est cette cause. Il en est ainsi de toutes les causes : ce n'est pas les pensées qu'on s'en forme qui sont les causes des êtres qui sont selon ces pensées : les causes sont avant les νοήματα qui, eux, sont les causes de la vérité des νοήματα qui nous disent que ceux-là sont causes de l'existence de certains effets. Ainsi donc tous ceux qui conçoivent les idées comme seulement et purement des pensées, νοήσεις, ceux-là en disant que toute pensée est la pensée de quelque chose (τινός) entendent que c'est la pensée de quelque chose qui pense, (d'un sujet pensant) : c'est comme si tu disais qu'il n'y a pas d'αἴσθημα, (c'est-à-dire d'objet interne présent à l'esprit, à la suite d'une sensation) entendant que la sensation, αἴσθησις, est seulement la sensation (l'acte) de la faculté de sentir. Et c'est pour cela qu'on dit que Parménide fait un paralogisme. Mais tous ceux qui posent que les pensées se confondent [3] avec les intelligibles, conçoivent que le νόημα appartient et au pensant et à l'étant, tous étant unifiés les uns avec les autres : le pensant, la pensée, l'intelligible; et il ne faut pas alors s'étonner qu'on dise que, dans les choses sensibles, la sensation, αἴσθησις, qu'ils nomment αἴσθημα, est identique au sensible, τὸ αἰσθητόν.

Mais si le νόημα de l'intelligible est non seulement en nous, mais encore dans la raison divine, dans la raison vraie, il est évident que l'intelligible est antérieur au νόημα, et c'est parce qu'elle se fonde sur lui que la notion dans l'âme est un νόημα. Car la nature concentrée des notions dans l'âme et leur caractère divisé et transitif dans les actes, montrent suffisamment qu'elles diffèrent de l'espèce intelligible, qui, sous un mode unifié et indivisible, embrasse la cause de toutes

1 ὁμοειδέσι. Stallbaum lit νοούμενον se rapportant à τὸ νόημα ; Cousin, νοουμένοις se rapportant à τοῖς ὑπὸ τοῦ νοήματος. Stallbaum lit : ὀνόματος, le sens serait alors : *conçues sous le mot*.

2 T. V. 150. Col, 899.

3 συνδρόμους.

les notions. C'est cette espece qu'il appelle ici Un, et qu'il place au-dessus de toutes, capable de saisir les diacosmes spécifiques et qu'il dit être pensée par le νόημα comme étant une seule idée une. Par là on peut comprendre que la pensée de toute raison est aussi la pensée de tous les intelligibles préexistants, que la pensée n'est pas une connaissance vide, mais la pensée de quelque chose qui est, et que les intelligibles ne sont pas au-dessous et après les pensants ; car ainsi les pensées seraient avant les pensants qui ne sont pas encore [1] ou seraient tels [2] avant ceux qui pensent les intelligibles, et par là avant les pensées ; (car de toute nécessité les pensées sont dans les pensants, comme les sensations dans les sentants, et toutes les connaissances dans les connaissants, et non en dehors des connaissants,) ou bien [3] elles sont dans les pensants mêmes, puisqu'elles ne sont pas après les intelligibles, afin d'éviter que les pensées étant en acte avant que les intelligibles soient, elles ne soient les pensées de rien. Or si les intelligibles sont avant les pensants, il faut qu'il y ait en ceux-ci un autre [4], puisque tout pensant se pense lui-même, et que ce qui se pense soi-même pense par sa propre pensée, sans avoir besoin de regarder en dehors de lui. Il faut donc, des termes de Platon, conclure ceci : qu'il y a un νόημα existant, et il n'ajoute pas que l'être est en dehors du νόημα, parce que la raison est double, l'une se pensant seulement elle-même, l'autre se pensant elle-même et pensant aussi les choses qui sont avant elle et celles qui sont après elle, et qu'aucune ne les pense si ce n'est parce qu'elle en possède les causes. Car l'intelligible est de trois manières : selon la participation, dans la raison qui pense les choses qui sont avant elle ; selon l'hyparxis, dans la raison qui se pense elle même, et selon

1 T. V. 151. Col. 899. Les pensants ne sont pas encore, puisqu'il n'y a pas encore d'intelligibles qu'ils pensent, ou bien ce sont des pensants, qui sont antérieurs aux pensants qui pensent les intelligibles, c'est-à-dire qui n'ont pas besoin, pour penser, d'avoir un objet intelligible : ils se pensent eux-mêmes.

2 Il y aurait des pensants qui ne penseraient pas les intelligibles et seraient antérieurs à ceux-ci et par conséquent antérieurs aux pensées.

3 Deuxième alternative : ou bien les pensées sont avant les pensants, ou bien dans les pensants mêmes.

4 Une différence, la différence du sujet et de l'objet, que ne supprime pas la pensée de soi-même par soi-même.

la cause, dans la raison qui pense les choses qui sont après elle. Et là où l'intelligible est selon la participation, est aussi l'intelligible selon l'hyparxis ; car nécessairement ce qui pense les choses antérieures à lui, se pense aussi lui même ; mais là où est l'intelligible selon l'hyparxis, il n'est pas nécessaire que soit l'intelligible selon la participation ; car la raison absolument première se pense seulement elle-même, parce qu'elle n'a, avant elle-même, aucun intelligible ; là où est l'intelligible selon la cause, là est aussi l'intelligible selon l'hyparxis ; car par le fait qu'une chose se pense elle-même, elle peut aussi penser les intelligibles qui sont après elle [1] ; mais là où est l'intelligible selon l'hyparxis, il ne faut pas dire qu'est l'intelligible selon la cause, s'il y a quelque raison dernière, n'ayant après elle aucun intelligible qu'elle puisse penser, mais se pensant elle même selon la cause et étant intelligible à elle même. C'est là, comme je le disais, ce que tu peux comprendre dans les paroles de Parménide qui dit : que le νόημα est le νόημα de quelque chose qui est : ce que, dans le *Théétète* il appelle l'*opinion* de quelque chose [2]. C'est pourquoi le non être n'est pas opinable, et tout connaître est connaître quelque chose et non pas rien, et puisque l'un est présent dans tous les êtres, à plus forte raison il est rattaché et suspendu au νόημα en soi ; car tel est l'effet que produit l'un planant sur toutes les choses. Nous ne nous arrêterons donc pas en remontant d'espèces à des espèces différentes avant d'avoir atteint, dans notre course ascensionnelle, les êtres véritablement êtres. Car si nous trouvons unifiés par une sorte de coalescence, συμφυῶς, la raison et les intelligibles, la raison sera le plérome des espèces selon l'intelligible qui est en elle même ; et de même que nous unifions l'un à l'autre la raison et l'intelligible, de même nous identifierons les νοήματα avec les êtres ; car la raison étant en elle même et se pensant elle-même est en même temps remplie des intelligibles ; et de

1 T. V. 152. Col. 900.

2 Allusion au passage du *Théétète* 167. a. « ἐπεὶ οὔ τί γε ψευδῆ δοξάζοντα : Nam falsa aliquem opinantem nemo quisquam postea vera opinantem reddit : neque enim licet ea quæ non sunt opinari, neque alia præter ea quibus afficitur, hæc autem (quibus afficitur) semper vera sunt. » Stallb. — Je lis ὃ au lieu de ὅς dans la phrase de Proclus : ὃ καὶ τὴν δόξαν εἶπεν ἐν Θεαιτήτῳ τινός.

même que dans les choses sensibles ce qui paraît en quelque manière un, est, dans la vérité, pluralité, de même dans les intelligibles la dualité du νόημα et de l'être a une hypostase uniée. C'est donc ainsi que l'âme passant de ses propres νοήματα aux êtres, comme de choses différentes à des choses différentes, éprouve des changements, tandis que les νοήματα de la raison sont les êtres, par suite de la conversion intellectuelle et de l'identité qui domine en eux.

§ 77. — « Eh! bien, dit Parménide, si tu reconnais que les autres choses participent des espèces, ne te trouveras-tu pas obligé d'admettre que chacune est composée de pensées et pense tout [1], ou que, tout en étant des pensées, νοήματα, elles ne pensent pas? — Ceci, dit-il, est contre la raison [2]. »

En s'appuyant sur deux arguments il transporte le sujet des νοήματα psychiques aux espèces intelligibles qui sont intelligibles aux νοήματα et appelées pour cette raison νοήματα. Le premier est tiré du νόημα lui-même; car l'être qui a la faculté noématique est réellement. Cet être donc est l'espèce véritable, l'espèce qui est au-dessus de toutes les espèces, toujours étant et la même et un, et par là même pensable, νοούμενον, et non pas seulement pensante, comme le νόημα psychique; car il est évident que le νόημα pensant est différent du νόημα pensé, de sorte que celui-ci, et non le νόημα, sera l'espèce; ou bien alors tous les deux seront des espèces, et il y aura deux premières espèces, et non une seule idée une de chaque chose. Par le deuxième argument, tout ce qui participe du νόημα, en tant que νόημα, doit nécessairement penser; or les choses d'ici bas participent des espèces, de sorte que si les espèces premières

1 T. V. 153. Col. 901.

2 *Parm.*, 132. 1. Socrate propose de considérer l'idée comme un νόημα ou un composé de νοήματα... mais, dit Parménide ce sont des νοήματα de quelque chose qui est, d'un un qui pense le νόημα, c'est-à-dire d'une idée une : d'où il tire la conclusion que les choses individuelles, participant des idées ou espèces, participeront des νοήματα, c'est-à-dire que toute chose sera douée de pensée, ou que, tout en étant un νόημα, elle ne pense pas. Parménide lui-même avait dit : (Fragm. V. 93.)

Τωὐτὸν δ'ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν.

Idem autem est cogitare et id cujus causa est cogitatio, non seorsum ab ente, in quo repositum est, cogitare reperies. — Penser et être ne font qu'un, l'être est le principe de notre raison qui pense.

sont des νοήματα, et si les choses d'ici-bas participent des espèces, toutes choses, en tant que νοήματα, sont noétiques (capables de penser) ; car ce qui a participé de la pensée, νόησις, qui est le νόημα, pense, de même que ce qui a participé de la vie, vit, et ce qui a participé de l'être, est. Donc les espèces ne sont pas des νοήματα, du moins de ces νοήματα qui ont la fonction et l'ordre de pensées, νοήσεις ; et il n'y a rien d'absurde à dire que ce qui participe des νοήματα, ne pense pas[1]. Si donc toutes choses participent des espèces, et que toutes choses ne participent pas des νοήματα, les espèces ne seront pas des νοήματα ; car il en résulterait une de ces trois choses : ou bien les choses participant du νόημα ne participent pas de l'acte de penser, τοῦ νοεῖν [2], ou les espèces ne sont pas des νοήματα, ou les choses *impensables* et non pensantes [3] ne participent pas des espèces : les deux premières conclusions sont absurdes ; car tout ce qui participe du νόημα, pense, νοεῖ : le νόημα implique et révèle la pensée, νόησις ; et les choses *impensables* et non pensantes participent des espèces, comme les choses inanimées participent de l'égal, du moindre, du plus grand, qui sont des espèces. Les espèces ne sont donc pas des νοήματα ; elles ne sont pas substantifiées dans les νοήματα, mais dans les intelligibles. Remontons donc des choses divisibles aux raisons non divisées de la nature, à l'hyparxis de laquelle il n'appartient pas de penser les choses qui sont avant elle ; car non seulement la nature est non pensante, ἀνόητος, mais elle est dénuée de raisonnement et d'imagination [4] ; de ces raisons, remontons aux intelligibles placés au-dessus des espèces physiques. (de la nature), parce qu'ils sont des produits réalisés des actes de l'âme [5] pensante, d'après la thèse posée par Socrate à leur sujet ; car il a dit qu'ils deviennent et se produisent

1 Voir plus loin. Col. 905. lignes 7 et 8. « Si les νοήματα participent des espèces, il n'est plus nécessaire (qu'ils soient pensants). »

2 T. V. 154. Col. 902.

3 Stallbaum lit ici τὸ ἀνόημα et annote la leçon du manuscrit b. τὸ ἀνόητον. Cousin lit comme deux lignes plus loin, τὰ ἀνόητα, sans mentionner de variantes. Le mot signifie, comme on le verra plus loin, à la fois ce qui n'est pas l'objet d'une pensée et ce qui n'est pas capable de penser.

4 Elle n'a ni la raison pure, ni la faculté de l'entendement discussif, ni même l'imagination.

5 ἐνεργήματα.

dans l'âme et sont des νοήματα de l'âme, en tant que pensées, νοήσεις. De ceux-ci remontons encore aux intelligibles réellement intelligibles : car ce sont ceux-ci qui peuvent être les causes des choses spécifiées, et non ceux qui sont seulement des νοήματα. De sorte que si la raison démiurgique est dite créatrice du Cosmos et cause de tout, c'est selon l'intelligible qui est en elle qu'elle est cause, pour toutes choses, de l'être, c'est selon la vie, qu'elle est cause du vivre seul, et par une conséquence nécessaire, c'est selon la raison qu'elle est cause du penser seul. Il faut donc que les choses tiennent leur principe non des choses pensantes, mais des choses pensées (des nouménes), afin qu'elles soient causes de toutes, de celles qui sont capables de penser et de celles qui ne le sont pas : car l'être est commun à toutes : or l'acte de penser n'est pas commun à toutes : donc les νοήματα psychiques ne sont pas les premières des espèces ; mais ce sont les espèces pensées par ces νοήματα, les espèces principales et premières qui sont, pour toutes choses, causes de la substance, de l'union, et de la perfection [1]. Il est bon ici d'insister sur ce point-ci : pour quelle raison toutes choses étant intellectuellement dans la raison, toutes les choses d'ici-bas, qui participent aux espèces, ne pensent pas, et pour quelle raison toutes celles là étant vivantes, toutes celles qui sont assimilées à celles-là ne vivent pas. Disons donc que l'abaissement des êtres, s'abaissant depuis les causes premières jusqu'aux dernières, affaiblit et obscurcit les participations des substances universelles et parfaites, et que la démiurgie, passant à travers tout, crée toutes choses selon les différentes mesures de la substance, que toutes ne participent pas de la même manière de la même espèce, mais les unes dans une plus grande, les autres dans une moindre mesure : les unes sont assimilées à l'espèce selon une seule puissance, les autres selon deux, les autres selon un plus grand nombre. Voilà comment se manifestent certaines séries liées qui s'étendent depuis le haut jusques en bas : je dis par exemple l'espèce de la lune. Car parlons d'elle. D'un côté on la voit figurer au nombre des Dieux selon l'un

1 T. V. 155. Col. 902.

de son espèce et selon sa bonté; car tout ce qui est divinisé[1] vient du Bien, comme dit Socrate dans la *République*[2], par la lumière de la vérité; mais on la voit aussi figurer parmi les anges, selon son caractère intellectuel, et si tu l'aimes mieux, parmi les démons, qui, par la pensée, représentent l'image de cette espèce et sont des animaux noétiques, (pensants), mais qui ne peuvent pas l'imiter intellectuellement mais seulement vitalement. Et tu vas voir se présenter à ton examen une innombrable série d'animaux séléniaques ; tu auras à chercher à connaître l'Apis Égyptien, puis le poisson sélénite, et beaucoup d'autres animaux qui imitent les uns d'une façon, les autres d'une autre, l'espèce céleste de la lune qui est vue, au dernier degré, dans les pierres[3], de sorte qu'il y a certaine pierre qui est suspendue à cette espèce, sujette à des accroissements et à des diminutions qui accompagnent ceux de la lune céleste, quoiqu'elle ne participe pas à la vie. Partout donc, conçois-moi que c'est la même chose. Ne vas pas croire que toutes choses reçoivent toutes les puissances des espèces : elles les reçoivent avec un abaissement qui leur est propre, les unes en plus grand nombre, les autres en plus petit. Donc il ne faut pas dire que toutes les propriétés qui sont dans les espèces se retrouvent en nombre égal dans toutes les images. Il n'y a nécessairement dans toutes qu'une image conforme à chaque espèce, imitation qui est la marque propre de l'espèce elle-même, en tant qu'elle est distincte des autres; car, quoique les espèces soient toutes un, πάντα ἕν, celui qui se présente le plus manifestement en chacune est un certain un qui définit son hyparxis propre, à laquelle participe tout ce qui a pris son origine selon lui. C'est cet un qui fait la série une; la participation des puissances qui sont dans l'espèce, selon qu'elles sont en plus

1 V. plus haut. Cous. t. IV. p. 34 : La cause de tout est suspendue à l'un, et πάντα τεθέωται est identique à ἑνὸς ἐστὶν ἔκγονα ; car θεὸς καὶ ἕν, ταὐτόν.

2 *de Rep.*, VI. 508. d. τοῦτο τοίνυν, τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδίδον, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ'ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας..

3 T. V. 156. Col. 903. Conf. Damascius, *Problèmes et solutions*, Trad. Fr., t. I. p. 29?. « Les pierres possèdent une sorte de conscience, quoiqu'obscure et qui se dérobe aux sens ». Lucret, *de Nat.*, II. V. II 14. « Terreno corpore terra, crescit. *Revue Archéol.* 1860 t. I. p. 385. « Les vases qui poussent dans la terre. »

grand nombre ou en plus petit nombre participées, met au jour les membres premiers, moyens, extrêmes de la série, parce que la même espèce est participée, ici dans une certaine mesure, là dans une autre La raison paternelle, qui est unique et une, détermine pour toutes les choses les mesures de leur participation et les concours que chacune apporte au monde, parce qu'elle possède par anticipation les premiers, les moyens, les membres extrêmes de la série de chacune des espèces, et par là nécessairement elle détermine d'avance, jusque dans sa mesure numérique, la propriété particulière de chacune d'elles. Ajoutons à ceci que la participation étant sujette à des différences, les propriétés particulières les plus abaissées des espèces abandonnent les premières leurs participants; celles qui sont plus universelles sont les deuxièmes à les abandonner; et cependant dans tous leurs effets, apparaissent également les participations principales et premières et qui sont le plus apparentées à l'un; car chaque espèce [1] est un et pluralité, non pas par suite d'une composition de la pluralité qui constituerait l'un, mais parce que c'est l'un qui crée dans cette pluralité les plusieurs propriétés particulières qu'elle renferme. C'est donc cette espèce, qui, sous le mode de l'unité, est, vit et pense; des choses qui sont engendrées selon elle, les unes participent de toutes ces propriétés, les autres d'une seule, de l'être; car les espèces elles-mêmes reçoivent l'intellectuel de l'un [2]; la vie vient de la vie imparticipable [3], l'être de l'un être, de même que l'un leur vient de l'hénade placée au delà des êtres. Voilà donc ce qu'il y avait à dire sur ces doctrines.

Des deux arguments dont il use pour remonter de

1 T. V. 157. Col. 904.

2 Avec Cousin j'ajoute νοῦ ἀ ἑνός.

3 L'imparticipable est défini par Proclus (*Instit. Theol.*, XXIII. p. 42. t. 3 ed. Creuzer) comme il suit : « L'imparticipable remplit la fonction d'une monade, parce qu'il appartient à lui seul et à lui-même, et non à un autre, qu'il est séparé et élevé au-dessus de ses participants et engendre les choses qui peuvent participer ». Taylor annote ainsi ce passage : « The imparticipable is that which is not consubsistent with a subordinate nature. Thus imparticipable intellect is the intellect which is not consubsistent with soul, but is exempt from it, and imparticipable soul which is not subsistent with body. And so in other things. — C'est ce que Hegel, (*Log.*, CLIX. Remarq.) appelle « la cause qui dans son *être pour soi* ne veut rien laisser pénétrer dans sa nature ».

l'âme à l'être en soi, l'un est formulé dans les mots cités du texte, où il dit que le noumène même sera donc espèce, parce qu'il est toujours et le même en toutes les espèces et qu'il est plus noble et plus élevé (dans la série des choses) que le νόημα (notion pure) qui est dans l'âme, puisque le pensable, τὸ νοούμενον, est supérieur au pensant. Car si le pensant est âme et le pensable raison, la raison est supérieure, et si le pensant est raison, et le pensable, intelligible, l'intelligible est supérieur à la raison. Le deuxième, il l'a expliqué tout entier en disant : que si les choses d'ici-bas participent des espèces et si les espèces sont des νοήματα, les choses d'ici bas participent des νοήματα : or il est nécessaire que les choses qui participent du νόημα pensent; mais si les νοήματα participent des espèces, cette conséquence n'est plus nécessaire. Donc les espèces, du moins les espèces premières ne sont pas des νοήματα. Et cet argument nous montre non seulement que les espèces ne sont pas dans l'âme, mais même qu'elles sont antérieures à la raison ; car la raison se pensant elle même et aussi ses intelligibles, est en tant que raison, le désirant, et en tant qu'intelligible, le désirable, et de ces deux, l'un est plus apparenté au bien, l'autre l'est moins; car désiré est le bien et non désirant. Il est donc nécessaire [1], puisque les raisons physiques ne sont ni intelligibles ni capables de penser, que l'ascension aux espèces intelligibles s'opère, pour nous, par des termes moyens. Tout ce qui est capable de penser est donc placé avant la nature qui ne pense pas, et celui-là est de deux sortes : ou il est capable d'un mode de penser transitif, ou il ne l'est pas; car chacun des deux pensants désire l'intelligible qui lui est apparié et accouplé, comme nous l'avons dit. Or je dis que l'intelligible est avant cette nature, parce que ni la nature ni le corps ne sont choses pensantes ; ensuite avant celui-là, est ce qui est à la fois pensant et pensé, telle qu'est l'espèce intellectuelle ou psychique; puis avant ceux-ci, est l'intelligible même. Car il faut que même avant cette espèce qui laisse encore apparaître une certaine dualité, il y ait l'intelligible en

1 T. V. 158. Col. 905.

soi, le primairement intelligible, et que la raison participe de celui ci, et par l'intermédiaire de la raison, l'âme. Ainsi donc non seulement il faut monter et passer des espèces psychiques aux espèces intellectuelles, en tant que pensables, [1] mais de celles-ci aux intelligibles au sens propre et éminent, desquels l'être vient à toutes les espèces. C'est ainsi que le procédé maïeutique de Parménide transporte la discussion des dernières espèces aux premières de toutes, en montrant qu'il ne faut concevoir la participation des espèces ni comme corporelle ni comme physique (naturelle) ni comme psychique, mais sous un mode qui soit en affinité avec les espèces intellectuelles et intelligibles.

§ 78. — « Aussi, mon cher Parménide, ce qui me semble le plus admissible, c'est qu'il en soit ainsi : c'est-à-dire que ces espèces existent dans la nature (des choses) [2] comme paradigmes, que les autres choses leur ressemblent et n'en soient que des imitations ressemblantes, et que cette participation des espèces ne soit pour les autres choses que leur ressembler. » [3]

Ramené à la substance intelligible des espèces [4], Socrate, dont l'art maïeutique de Parménide guide tous les pas, s'imagine ici avoir atteint une solution excellente relativement au rôle et en même temps au mode de la participation, en disant que les espèces elles-mêmes sont dans la nature [5], et que *les autres* deviennent par un rapport à elles, ne faisant par là rien autre chose que reconnaître aux espèces une substance immobile et immuable et aux choses qui n'existent que par une relation à elles, une substance qui roule dans le devenir : car par là il oppose, en les divisant, l'être au devenir, en les divisant en choses qui sont toujours les mêmes et

1 Je lis avec Cousin, ὡς νοούμενα au lieu de ὡς νοοῦμεν, que donnent les manuscrits et que reproduit sans observation Stallbaum.

2 ἐν τῇ φύσει. Stallbaum avec la plupart des éditions supprime dans son texte la préposition ἐν que rétablit Cousin avec Bekker et Ast. Ce qu'il y a de singulier, c'est que dans ses notes sur le texte de Platon (p. 374) il justifie par des citations topiques, la présence de la préposition. en se fondant en outre sur le commentaire de Proclus. t. V. 161.

3 *Parm.*, 132. b.

4 Cous,. t. V. 159. Col. 906.

5 Appartiennent au monde de la *réalité* intelligible.

selon la même manière d'être, et choses qui ne sont jamais dans le même état et ne font que devenir. De même que Timée[1] et l'hôte d'Élée, dans le *Sophiste*[2], ont distingué et séparé le devenant et l'étant, de même il a conçu et cru avoir atteint le rang (qu'occupent dans la série des êtres) les espèces. Puis il propose un mode de participation qui résout les difficultés présentées plus haut et qu'il pose comme la ressemblance,[3] afin de n'être pas contraint de reconnaître que les choses d'ici-bas ne participent des espèces ni en totalité ni partiellement, et de pouvoir dire que les espèces ne sont pas au même rang que les choses d'ici-bas, car le paradigme n'est pas présent dans l'image ni au même rang d'essence qu'elle. La participation est donc par ressemblance. C'est là le sentiment qu'il expose en appelant les espèces paradigmes et les choses qui en participent des imitations, et disant par là même que la participation est une ressemblance. Et il a une telle confiance dans cette hypothèse,[4] que lui, qui, tout à l'heure, jurait qu'il n'était pas facile de définir ce qu'est la participation et comment les espèces arrivent et se produisent dans les sensibles, dit maintenant que le mode de participation qu'il a découvert dans la ressemblance[5] lui semble très vraisemblable, et par le mot μάλιστα(*très*)[6] et par le verbe καταφαίνεσθαι qu'il emploie au lieu de dire seulement φαίνεσθαι, il montre qu'il a une très grande confiance dans son hypothèse. Cet état d'esprit a été en lui le résultat de sa propre pénétration d'esprit et du puissant génie de Parménide, qui donne leur achèvement et leur complément parfait aux pensées spontanées de Socrate sur les choses divines. Par quoi il est évident que la méthode de ces entretiens est la méthode maïeutique, et non un système de critique et de réfutation ; car il n'aurait pas représenté l'interlocuteur faisant

1 *Tim.*, 35. a. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς.

2 *Soph.*, 256. e. κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ.., οὐκοῦν καὶ τὸ ὂν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι λεκτέον.

3 Je lis avec Cousin ὁμοίωσιν θέμενος au lieu de ὁμοίως.

4 Il semble que ce soit celle-là même où s'est arrêté Platon.

5 Au lieu de τὸν τρόπον τῆς μεθέξεως ἀπὸ τῆς μεθέξεως αὐτὸν εὑρημένον, je lis ἀπὸ τῆς ὁμοιώσεως αὐτῶν.

6 Cous., t. V. 160. Col. 907.

des progres [1] dans la recherche, et arrivant à des conceptions plus parfaites. En effet le but de la maïeutique est de faire sortir au dehors la connaissance interne, tandis que le but de la discussion éristique (ἀγών) est de vaincre et d'acculer celui qui répond, à toute sorte d'absurdités. Si donc à chaque objection qui lui est faite Socrate s'élève plus haut, devient plus parfait, analyse et organise les notions qui sont en lui touchant les espèces primordiales, il faut dire qu'il est accouché par Parménide plutôt que terrassé, et que ce débat est plutôt un moyen de le rendre plus parfait que de le combattre. Tel est, comme nous l'avons plusieurs fois fait remarquer, tel est le caractère de la tournure de ces entretiens. Voyons aussi comment l'hypothèse de Socrate est un progrès vers la vérité, mais ne la possède pas encore parfaite et complète : car il a raison de se rattacher aux espèces intellectuelles et aux paradigmes réels ; il a bien défini leur essence particulière, en disant qu'elles *sont* et que les autres choses s'assimilent à elles ; car le fait de posséder une vertu génératrice et une essence qui est toujours de la même manière, est le propre de ces espèces qui sont et qui sont éternellement en acte. L'hôte d'Élée [2] dit lui aussi que être toujours dans le même état et de la même manière convient aux plus divines des choses et à elles seules, et que leur être en repos (ἑστάναι) [3] n'est rien autre chose que être dans le même état et de la même manière : c'est la définition qu'il a donnée dans le *Sophiste* [4]. Si donc Socrate dit que les espèces sont immobiles et s'il est dit dans le *Sophiste* que les choses qui sont immobiles, ἑστῶτα, sont dans le même état et de la même manière, et si les choses qui sont dans le même état et de la même manière sont définies dans le *Politique* les plus divines de toutes, il est évident que les espèces sont les plus divines des choses et ne

1 προκόπτειν, terme emprunté aux Stoïciens : la προκοπή est le développement progressif de la vertu et de la sagesse qui devient « per *incrementa* e seminibus exorta. » A. Gell., *N. Att.*, XII. 5.7. D. Laert., VII. 106. Gal., *Hipp. et Plat. Dogm.*, t. V. p. 460.

2 Plat., *Politic.*, 269. d. τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτόν εἶναι, τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις.

3 Cous., t. V. 161. Col. 907.

4 *Soph.*, 249. b. ἀκίνητον... τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι... τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ'ἄν· — οὐδαμῶς.

sont pas exclusivement, par elles mêmes, des pensées, νοήματα, des âmes, mais sont détachées et affranchies et indépendantes de toutes les choses de cette nature. Tout cela est juste, comme aussi quand il pose l'union en elles avant la pluralité ; car la locution ἐν φύσει, dans la nature, exprime l'hénade une de ces espèces : Platon a en effet l'habitude de transporter le nom de nature aux intelligibles [1]. C'est ainsi que Socrate lui même dans *le Philèbe* [2] dit que la raison royale, que l'âme royale ont leur hyparxis dans la nature de Zeus ; et *Le Timée* : « Ainsi donc la nature, ἡ φύσις, de l'animal se trouva être éternelle » [3], et il appelle encore nature la monade des idées intelligibles, et démontre qu'elle (cette nature) est immuable en disant qu'elle est éternelle [4]. Car le ἑστός de cette nature montre qu'elle demeure dans l'un pendant l'éternité, tandis qu'il ajoute que le temps est mobile [5], et qu'il a possédé l'hypostase en même temps que la génération [6] ; c'est ainsi qu'ici Socrate attribue le devenir aux choses qui participent des idées. Tel est donc ce qu'on appelle ici nature : une hénade une qui embrasse et enveloppe les espèces intellectuelles Tout cela, comme je l'ai dit, est très exact. Mais en attribuant la propriété paradigmatique seule aux espèces, et non la puissance télésiurgique et la fonction de garder, par là il pourra sembler qu'il ne comprend qu'imparfaitement encore le système des idées ; [7] cha-

1 *de Rep.*, X. 597. b. οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται, μία μὲν ἐν τῇ φύσει ἣν φαῖμεν ἄν θεὸν ἐργάσασθαι,.. *id.*, c. μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι κλίνην, μίαν μόνην αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστι κλίνη... *Id.*, 598 a. αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον. *Phædr.*, 103. b. αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν, οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει. Conf. Descartes qui donne aussi le mot de *nature* au monde intelligible : VI[e] *Medit.* I. « Par la nature en général je n'entends maintenant autre chose que *Dieu* même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établis dans les choses créées. »

2 Plat., *Phileb.*, 30. d. οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει, βασιλικὴν μὲν ψυχὴν βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Zeus est en effet l'image de la souveraine raison. Conf. Plotin, *Enn.*, III. 5. et IV. 4. Au lieu d'ἐγγίνεσθαι, Proclus dit ὑπάρχειν.

3 *Tim.*, 37, d. Il s'agit du monde.

4 φύσιν λέγων τὴν μονάδα τῶν νοητῶν ἰδεῶν καὶ ἑστάναι αὐτὸ διατεινόμενος. Je lis αὐτό au lieu de αὐτὸν de Stallbaum et de αὐτὴν de Cousin. Platon ne prononce pas le mot de monade dans tout ce passage.

5 Plat., *Tim.*, 37. d. εἰκὼ δ'ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι.

6 C'est-à-dire qu'il *est* en même temps qu'il *devient*. *L'être* et le *devenir* sont à la fois en lui.

7 Cous., t. V. 162. Col. 908.

que espèce n'est pas seulement paradigme des sensibles, mais elle est la cause de leur hypostase ; car elles n'ont pas besoin d'une autre chose, autre qu'elles-mêmes, qui produise les choses d'ici-bas et les assimile à elles mêmes, tandis qu'elles demeureraient elles mêmes [1] inertes et immobiles, n'ayant aucune puissance efficiente, mais ressemblant aux ébauches informes modelées en cire [2]; au contraire ce sont les espèces qui produisent et engendrent en elles leurs propres images. Et en effet il serait absurde, que les raisons dans la nature eussent une puissance créatrice et que les espèces intelligibles se trouvassent dépourvues de la cause efficiente. Donc toute espèce divine est non seulement paradigmatique (exemplaire), mais encore cause paternelle et par son être même génératrice des plusieurs, et non seulement cela, mais en outre télésiurgique ; car c'est elle qui amène les choses d'ici-bas de l'état imparfait à l'état de perfection [3], qui crée en elles un état bon, remplit leur insuffisance et leur indigence, pousse la matière, qui est tout en puissance, à devenir en acte tout ce qui était en puissance avant la spécification. Les espèces possèdent donc en elles-mêmes la puissance télésiurgique. Et pourquoi n'auraient elles pas aussi la puissance de garder et de protéger [4] ? Et d'où vient donc cette organisation ordonnée, indissoluble du Tout, si ce n'est des espèces ? d'où viennent les raisons permanentes qui conservent le lien un de la sympathie ineffable de toutes les choses, par lesquelles le monde demeure toujours parfait, sans qu'aucune espèce vienne à lui faire défaut, si ce n'est de causes qui persistent dans leur état, comme le fait de changer vient de causes changeantes ? et les corps dont le caractère est d'être divisibles et de se disperser, d'où vient qu'ils sont resserrés et contenus dans l'unité, si ce n'est par la puissance indivisible des espèces [5] ? Car en soi et par soi le corps est divisible et a besoin de la puissance des raisons qui le maintienne dans son système.

1 C'est-à-dire autre que les espèces paradigmatiques.
2 τύποις κηροπλαστικοῖς.
3 Définition du terme télésiurgique.
4 φρουρητική.
T. V. 163. Col. 909.

Et si l'union précède cette puissance qui retient les choses dans leur système, (car tout ce qui a cette puissance de maintenir les choses dans leur état propre a besoin d'être lui-même d'abord un et indivisible) l'espèce sera non seulement génératrice, comme nous l'avons dit, et gardienne et protectrice et télésiurgique, mais encore capable de maintenir et de conserver l'unité de toutes les choses secondes. Mais alors, dira-t-on, il aurait fallu qu'il [1] eût égard non pas à une seule puissance des espèces, la puissance assimilatrice, mais qu'il tint compte aussi des autres puissances, et qu'en définissant quel est le mode de la participation, tout en disant que la participation est une assimilation, il ajoutât qu'elle est la puissance de maintenir dans leur état les choses assimilées, de les protéger, de les mener à leur perfection finale, ce que *le Timée* [2] nous enseigne, quand il nous dit que le monde est devenu, mais parfait, indissoluble, par son assimilation à l'animal en soi, à l'animal parfait et complet. Mais il est bien clair qu'en disant que la participation est assimilation, Socrate a compris tous ces caractères : car les choses assimilées à des choses qui persistent dans leur être sont nécessairement indissolubles et sont contenues dans leurs propres raisons et protégées par elles en ce qui concerne leur substance, ou bien alors elles ne seraient pas semblables à des choses stables et persistantes ; elles seraient confondues ensemble par un devenir instable, et complètement dispersées et séparées d'elles-mêmes ; et les espèces non plus ne seraient pas paradigmes, dans le sens d'immobiles, s'il n'y avait pas d'autres choses semblables dont elles sont les paradigmes, pour permettre à celles-là d'être semblables aux paradigmes immobiles. De là vient que nous disons qu'il n'y a pas d'idées des choses qui deviennent particulièrement, mais seulement des choses éternelles qui sont dans les choses engendrées et instables. Qu'on ne nous reproche donc pas d'employer ce nom de

1 Socrate.

2 *Tim.*, 32. c. ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλεον ἐκ τελέων μερῶν εἴη, πρὸς δὲ τούτοις ἕν.

paradigmes comme par métaphore[1], en considérant les paradigmes d'ici bas[2] qui sont sensibles, dont l'hypostase est inerte et impuissante, et qui ont besoin d'autres choses pour les faire tels. Car Socrate n'a pas dit simplement que les espèces sont paradigmes, mais *comme* des paradigmes. Et ce mot supprime la forme inféconde et inanimée des paradigmes, (modèles) comme nous les entendons habituellement, et révèle dans les espèces le principe primordial des images. Qu'on n'aille pas non plus mettre à part le paradigme et la cause efficiente, qu'on les rassemble et qu'on les voie réunis en un. Car le paradigme par sa substance même donne l'hypostase à ce qui devient conformément à lui ; et la cause efficiente, créant par son être même et assimilant à elle-même la chose qui devient et lui procurant secondairement tout ce qui est en elle primairement, se place et s'installe au rang de paradigme, et est d'un côté créant paradigmatiquement, et de l'autre étant paradigme par son efficace[3]. Car le propre du paradigme est de faire une chose semblable à lui-même et le propre de la cause efficiente est de produire la génération à la place de la substance. C'est pourquoi il a dit dans le *Philèbe* que toute cause efficiente est le principe du devenant, et que tout ce qui devient devient par une certaine cause[4], et dans le *Timée*[5], que le paradigme est paradigme d'une certaine image ; car l'un et l'autre sont dits par relation : l'un est dit relativement à la génération, l'autre par rapport à l'image, et cependant dans chacun des deux, il y a l'autre ; dans le paradigme est comprise la cause efficiente paradigmatiquement, et dans la cause efficiente, est compris le paradigme en tant qu'efficace.

1 C'est ce qu'avait fait Aristote, *Met.*, I. 9. 991. a. 20. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ (les εἴδη) εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα, κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.

2 T. V. 164. Col. 910.

3 Il est difficile de rendre l'antithèse : παραδειγματικῶς ποιοῦν — ποιητικῶς παράδειγμα ὄν. On serait obligé de donner à *efficacement* un sens forcé, et je n'ose risquer *efficiemment*.

4 *Phileb*, 26. e πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι... *id.*, 27. a. Ἆρ'οὖν ἡγεῖται τὸ μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δε ποιούμενον ἀκολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ. Cousin en note dit : Locum (Procli) lacunosum explevi ex Platonis Philebo.

5 *Tim.*, 31. a. Ce n'est pas tout à fait ce que dit Platon : πᾶσα ἀνάγκη τόνδε κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.

a donc une certaine force d'union, qui réunit en eux [1] la ise paradigmatique et la cause efficiente, sauf que les cau- efficientes sont efficientes *des plusieurs*[2], en tant qu'en- idrés, mais leur cause efficiente n'est pas paradigmatique. r telles sont les choses individuelles[3] : à la vérité elles de- nnent en tant qu'individuelles, et cependant elles n'ont ; de paradigmes, en tant que telles. Il ne faut donc pas)arer simplement la cause paradigmatique et la cause ciente[4], mais de la manière que nous avons dit. Ne disons ; non plus que l'acte des paradigmes sur les choses d'ici- ; a besoin d'autres espèces, psychiques ou physiques ; car acte est présent à toutes, partout, d'une façon entière- ›nt affranchie de conditions et supérieure, et lie ensemble choses secondes par la surabondance féconde des espèces 'ines, qui par elles-mêmes communiquent complètement outes la ressemblance de leur substance entière.

79. — Si donc, dit-il, quelque chose ressemble à l'espèce, -il possible que cette espèce ne soit pas semblable à la chose i lui ressemble, puisqu'elle a été rendue semblable à elle? y a-t-il quelque expédient qui empêche que le semblable soit pas semblable au semblable? — Il n'y en a pas.— Mais est-il pas de toute nécessité que le semblable au semblable rticipe d'une seule et même espèce ? – De toute nécessité. Mais ce dont les semblables participent et par quoi ils sont nblables [5], cela n'est il pas l'espèce même ? — Absolu- ›nt [6] ».

Socrate ayant posé les espèces comme paradigmes existant 'état de permanence, en soi [7], et ayant appelé les choses ci-bas des imitations de ceux-ci, et par suite définissant la

Dans les paradigmes.
πολλῶν ποιητικά. Je lirais plus volontiers πάντων. *Toutes* les choses ont une se efficiente : toutes n'ont pas de paradigme, puisqu'il n'y a pas d'idée du mal, ætera.
C'est-à-dire les plusieurs engendrés.
T. V. 165. Col. 911.
Stallbaum dans la phrase : οὗ δ' ἂν τὰ ὅμοια (μετέχοντα ὅμοια) ᾖ, supprime les s entre parenthèses.
Parm., 132. c. d.
ἑστῶτα.

mblable qui est au même rang d'ordre[1] que son semblable, le semblable qui est abaissé par rapport à son archétype, e l'un est conçu dans et par l'identité d'une certaine notion d'une seule et même notion, tandis que l'autre a non seuleent le semblable, mais en même temps le différent[2], parce 'il est semblable en tant que tenant *de* l'autre, ἀπό, la possion de la même espèce, mais ne la possédant pas *avec* lui, τά. C'est là un argument présenté sous une forme logique aporétique[3]. Mais si tu veux ramener ces deux sortes semblables aux nombreuses classes des espèces[4], tu urras en voir la profondeur[5]; car autres sont les espèces ysiques, qui sont avant les choses sensibles; autres les ychiques, autres les intellectuelles : mais avant celles-ci, n'y en a plus d'autres. Celles-ci sont donc uniquement radigmes, et ne sont nullement semblables aux choses i viennent après elles; les psychiques sont et paradigmes images; et en tant qu'images, et elles-mêmes et les choses i viennent après elles, sont semblables les unes aux autres, rce que leur hypostase nait de leur rapport aux mêmes pèces, les espèces intellectuelles. Et de même, les espèces ysiques; car elles sont au milieu des psychiques et des nsibles : elles sont semblables aux sensibles, non pas en tant 'elles en sont les paradigmes, mais en tant que tous les ux sont les images de celles qui sont au-dessus d'elles : is celles qui sont seulement paradigmes ne sont plus nblables à leurs images : car ce sont les choses qui ont subi e même modification qui sont semblables : or ces espèces, int premières, n'en ont subi aucune. C'est ici un argunt d'ordre philosophique.

On peut présenter la preuve sous une autre forme, la forme ologique[6]; car autres sont les espèces dans la raison cos-

σύζυγον. faisant une paire avec.
T. V. 167. Col. 912.
C'est-à-dire qui éveille le doute et l'incertitude, met l'interlocuteur dans l'em-as.
Au lieu de αὐτὰ τῶν αὐτῶν que donne Stallbaum, je lis avec Cousin, τῶν εἰδῶν.
La profondeur, division logique selon la compréhension des idées.
Nous avons vu plus haut la preuve logique et aporétique, puis la preuve osophique : voici maintenant la preuve théologique.

mique, autres celles qui sont dans la raison démiurgique, autres celles qui sont au milieu de ces deux ; celles-ci étant placées dans la raison participable mais hypercosmique, qui lie et réunit les espèces dans la raison cosmique avec celles placées dans la raison imparticipable. Les espèces étant ainsi divisées en ces classes, il y en a dans lesquelles la relation du semblable est réciproque et convertible, d'autres où elle ne l'est pas, comme par exemple, dans les espèces démiurgiques ; car elles sont au-delà de l'ordre [1] assimilateur des espèces, qui appartient, avons-nous dit, à la raison participable, quoiqu'hypercosmique [2]. Donc les unes, subordonnées à cet ordre sont, sous un certain rapport, assimilées les unes aux autres et à celles qui les précèdent ; les autres espèces, celles de la raison imparticipable, sont supérieures à cet ordre, de sorte que les choses sensibles sont assimilées à elles, mais elles, elles ne sont pas assimilées aux sensibles ; car si elles leur étaient assimilées, nous ne pourrions plus nous arrêter ; nous irions à l'infini, ne pouvant trouver nulle part le principe de la ressemblance. A ceux qui commencent par le bas, il est possible de dire que les intellectuelles dans le Tout et les psychiques sont semblables les unes aux autres, en tant que toutes sont au-dessous des raisons assimilatrices, et, pour ainsi dire, sœurs les unes des autres ; mais pour ceux qui remontent à la raison imparticipable elle-même, il n'est plus possible de le dire ; car l'ordre assimilateur est un ordre intermédiaire et n'est pas supérieur à tous les deux [3]. En effet étant intermédiaire, il assimile uniquement les sensibles qui sont d'une dignité plus pauvre que lui-même, mais il ne fait pas l'inverse : il n'assimile pas les intellectuelles aux sensibles ; car il n'est pas permis par la justice des choses [4], que le conséquent donne quelque chose à l'antécédent [5], ni que l'antécédent reçoive quelque chose des conséquents. Voulant donc prouver à Socrate que ces pa-

1 Le mot τάξεως est omis dans Stallbaum.
2 T. V. 168. Col. 913.
3 Aux sensibles et aux intellectuelles ; il n'est supérieur qu'aux sensibles.
4 θέμις.
5 Au lieu de διδόναι ἐπὶ τῷ προτέρῳ, je lis διδόναι τι.

radigmes sont, sans doute, intellectuels, mais qu'ils ont leur racine et leur fondement avant les raisons assimilatrices et dans la raison imparticipable, Parménide montre qu'il ne faut pas que la relation des espèces aux choses d'ici-bas soit convertible; car cette propriété (de convertibilité) appartient aux choses qui sont au-dessous de la cause assimilatrice, par laquelle elles sont conjointes et liées ensemble, parce que son acte s'étend d'en haut sur les deux, et sur les choses assimilées et sur celles auxquelles elles sont assimilées. C'est là la méthode théologique de traiter ce sujet dans laquelle nous divisons et *énumérons* [1] les nombreux ordres des espèces physiques et intellectuelles [2], et celles-ci comme nous l'avons dit, disposées et classées ou selon la raison participable mais encosmique, ou selon la raison [3] participable et hypercosmique, ou selon la raison imparticipable et l'ordre assimilateur des raisons, dans la raison hypercosmique et imparticipable [4], comme nous le rendra évident la deuxième hypothèse, et comme la tradition révélée par les Dieux aux Théologiens l'a enseigné à ceux qui l'ont comprise dans son vrai sens. Il nous est donc permis, dans les espèces qui ne sont qu'espèces, prenant le semblable en soi et le dissemblable, qui sont des moyens entre les espèces généralissimes et les espèces individuelles, de voir, au point de vue philosophique, qu'elles se subordonnent aux généralissimes pour opérer les assimilations en agissant sur les seuls participants, et comment elles apportent par leur action un concours aux espèces individuelles, et donnent à celles-ci et aux choses qui deviennent selon elles, la participation d'elles-mêmes, leur communiquent la ressemblance et la dissemblance, de sorte que, dans celles-ci on peut établir une conversion vraie du semblable, mais non dans toutes : qu'ainsi c'est une erreur d'étendre la conversion sans exception ni réserve à toutes les espèces.

Mais comment démontre-t-il cela ? Si, dit-il, les choses d'ici-

1 Les manuscrits donnent διαριθμουμένων, dinumeratis : je préférerais διαρθρουμένων, articulis suis distinctis, classées et organisées.

2 T. V. 169. Col. 914.

3 θεμένοις, que Cousin change avec raison en τιθεμένων, qui est une répétition de τεταγμένων.

4 Je lis ἀμεθέκτῳ au lieu de μεθέκτῳ.

bas sont semblables aux espèces, les espèces aussi seront nécessairement semblables à ces choses : et Parménide sachant bien que c'est faux, interroge de nouveau Socrate en l'invitant à bien analyser la ressemblance dans toutes ses parties : « y a-t-il quelque moyen que le semblable ne soit pas semblable au semblable; » puis à cette prémisse il ajoute ensuite : « que les semblables participent d'une seule et même espèce, selon laquelle a lieu la ressemblance [1]. » Donc il y aura avant les espèces quelqu'autre espèce qui sera la plus propre de toutes. Or tu vois que si la discussion et l'examen portaient sur les deuxièmes espèces de l'ordre assimilateur, comme il a été dit, et sur les espèces les plus particulières, qui ont rang après le semblable et le dissemblable, il n'y aurait rien d'étonnant que toutes les espèces deuxièmes participassent de la cause assimilatrice qui est plus parfaite qu'elles ; mais si la question est sur les espèces imparticipables, cela n'est plus vrai : et c'est sur celles-là que Parménide réfute Socrate ; car il faut que les espèces premières n'aient aucune autre espèce qui leur soit supérieure : s'il en est ainsi, la relation n'est pas convertible pour elles. S'il en est ainsi, elles sont des êtres intellectuels et imparticipables : car ces espèces sont immédiatement au-dessus de ces dieux (assimilateurs). Nous dirons donc que les choses d'ici-bas sont semblables aux espèces premières, sont liées et réunies à elles par l'intermédiaire de la cause assimilatrice, mais que la réciproque n'a pas lieu. Car le semblable est parfois semblable au semblable, lors que les deux participent d'une seule chose qui les assimile l'une avec l'autre; parfois le semblable est semblable au paradigme, lorsque l'assimilé est différent de ce à quoi il est assimilé, l'un en tant que plus élevé, l'autre comme plus pauvre; l'un, en tant que semblable au paradigme, l'autre comme étant le paradigme du semblable. C'est ainsi que les idées démiurgiques sont supérieures aux assimilatrices, parce qu'elles sont intellectuelles selon la substance, qu'elles possèdent leur hypostase dans la raison imparticipable, et par là sont exclusivement paradigmes, mais ne sont plus semblables à celles

1 T. V. 170. Col. 915.

qui sont devenues après elles. Voilà donc une chose d'une parfaite évidence.

Mais maintenant chaque espèce en soi, faut-il dire qu'elle est semblable ou dissemblable aux choses qui sont devenues selon elle? Car il y a eu des gens qui ont dit qu'elle est dissemblable; d'autres, qu'elle n'est ni l'un ni l'autre, parce que le semblable et le dissemblable ne sont pas des opposés contradictoires[1]. Pour moi, je pense qu'il faut d'abord diviser le dissemblable; on appelle dissemblable et ce qui participe de la dissemblance et ce qui est exprimé par une négation [2], ce à quoi est identique le non semblable. Après cette distinction, je dis que le caractère négatif est propre aux espèces : car c'est une négation que nous posons quand nous disons qu'elles *ne sont pas* semblables aux choses sensibles, quoique celles-ci soient assimilées à celles-là, mais que le caractère de participant à l'espèce de la dissemblance ne leur convient pas; car cela nous mettrait dans la même posture que lorsqu'il s'est agi de la ressemblance, et le raisonnement irait à l'infini. Nous examinerons donc au sujet de la dissemblance en soi, si elle est semblable aux choses qui participent d'elle, ou si elle leur est dissemblable. Si elle leur est semblable, il y aura de nouveau avant elles, la ressemblance; et si elle leur est dissemblable, alors, comme n'étant pas selon la substance de la dissemblance [3], c'est la dissemblance qui sera avant elles, et cela à l'infini. Il ne reste donc de vrai, si le dissemblable est identique au non semblable, qu'à dire que les paradigmes sont dissemblables à leurs images [4]. Voici comment résoudre la difficulté qu'on formule habituellement comme il suit : Est-ce que l'homme crée l'homme d'ici-bas seulement, ou le crée-t-il aussi semblable à lui-même? lui donne-t-il seulement la substance ou lui donne-t il aussi la ressemblance à lui-même?

1 T. V. 171. Col. 915.

2 Comme quand on dit : non blanc, on exprime une chose dissemblable au blanc.

3 Elle n'a pas en soi la substance de la dissemblance : elle ne fait qu'en participer, et alors il y a avant elle la dissemblance.

4 Le texte est obscur : au lieu de μόνον ὡς ἄρα ἀληθές, τὸ ἀνόμοιον εἰ ταὐτὸν τὸ οὐχ ὅμοιον, que donnent tous les manuscrits, Cousin dans sa première édition avait ajouté de son cru καὶ après εἰ ταὐτόν. Dans la seconde, il l'a supprimé, mais lit : εἰ ταὐτὸν τῷ οὐχ ὁμοίῳ.

Car s'il lui donne la substance seule [1], il ne crée pas sa propre image, puisqu'il ne le fait pas semblable à lui même ; mais s'il crée aussi la ressemblance, que restera-t-il encore à faire à la ressemblance, puisque chacune des espèces suffit pour rendre ce qui devient d'elle semblable à elle même? A cela je répondrai que toutes les espèces agissent [2] les unes avec les autres et engendrent en même temps : il ne faut pas séparer leurs opérations, mais voir en elles une *conspiration* (σύμπνοια) parfaitement une et indivisible [3]. Ainsi l'homme, en tant qu'il participe de l'espèce de la ressemblance, assimile à lui-même l'être qui devient ; la ressemblance en fait autant, et leur acte n'en fait qu'un. Le cheval de même, et chaque espèce agit par soi-même et avec la ressemblance. Celle-ci coagit, συνέργει, avec toutes, comme étant différente de toutes, et fait l'homme et le cheval, non pas en tant que cheval et en tant que homme, mais en tant que la ressemblance au paradigme est quelque chose qui leur est commun, de même que celles-là font l'un et l'autre, uniquement selon l'idée qui leur est propre, et les plus élevées des espèces par le semblable et le dissemblable. C'est pour cela que celles-ci s'étendent également sur toutes choses, quoiqu'aux unes, en tant que supérieures, elles donnent la fonction de cause instrumentale; aux autres, en tant que plus pauvres, la fonction de cause concomitante [4]. Tu pourras dire encore d'une façon plus rigoureuse [5], que l'homme, il est vrai, assimile à lui-même, le devenant, comme le chien et chacune des espèces; mais que la ressemblance assimile à elle-même les ressemblances elles-mêmes ; car de même que les hommes sont les images de l'homme, de même en toutes choses les ressemblances sont images de la ressemblance en soi; par l'homme en soi, les hommes sont assimilés à l'espèce intellectuelle de l'homme, et

1 T. V. 172. Col. 916.

2 ἐνεργεῖ. Taylor a le courage de traduire par : *energizes*. Je n'ose l'imiter, quoique *agir* soit bien faible.

3 Procl., *Inst. Theol.*, Sect. 140. p. 208. συμπαθῆ πάντα πᾶσιν.. Hippocrate : ξύῤῥοια μία, σύμπνοια μία, πάντα συμπαθέα.

4 τὸν δι'ὧν λόγον... τὸν μεθ'ὧν.

5 προσεχέστερον, par une argumentation plus serrée.

par la ressemblance, toutes les ressemblances d'ici-bas [1] sont assimilées à leur paradigme propre, je veux dire le paradigme de la ressemblance. Et voilà l'œuvre de la ressemblance, c'est-à-dire d'agir et avec les autres espèces et par elle-même ; car elle est dans quelqu'une d'elles [2] ; son œuvre est d'assimiler à elle même les ressemblances d'ici-bas, et c'est selon cette assimilation que chacune de ces ressemblances est l'image de la ressemblance intellectuelle. Et il faut en dire autant de la dissemblance ; car elle aussi produit à la fois toutes les dissemblances des participants, et les unes avec les autres et avec les participés : quoique une, elle crée la pluralité de ces dissemblances ; quoique séparée et indépendante, elle crée la coordination des dissemblances [3].

§ 80. — « Il n'est donc pas possible que quelque chose soit semblable à l'espèce, ni que l'espèce soit semblable à quelqu'autre chose : sinon [4], au-delà et en dehors de l'espèce, nous verrons toujours apparaître une autre espèce, et si celle-là est semblable à quelque chose, une autre apparaîtra encore ; et jamais ne cessera de devenir successivement une autre espèce, si l'on admet que l'espèce devient semblable à ce qui participe d'elle. — Ce que tu dis est parfaitement vrai. — Donc ce n'est pas par la ressemblance que les autres choses participent des espèces, et il faut chercher quelqu'autre chose par quoi elles en participent. — Sans doute [5]. »

La proposition que l'espèce est semblable au participant, celle que le participant est semblable à l'espèce, sont deux propositions erronées qu'il réfute par la procession à l'infini ; or l'hypothèse de Socrate qui pose que le semblable est nécessairement semblable à son semblable contient la proposition que l'espèce est semblable au participant ; de

1 Au lieu de εἰ τῇδε... ὁμοιότητες que donne Stallbaum, Cousin lit αἱ.. avec raison.

2 Elle fait partie du système des espèces.

3 Stallbaum n'a pas tort ici de dire : « Proclus de universa hac argumentatione copiosissime explicavit, sed ita ut Platoni, pro more suo, sua ipsius somnia affinxerit ».

4 C'est-à-dire si l'on admet entre les idées et les choses sensibles une relation de similitude.

5 *Parm.*, 133. a.

sorte que toutes deux sont en même temps fausses par l'absurdité de la conséquence, et l'une par l'autre, selon l'hypothèse de Socrate ; et c'est ainsi que Parménide [1] fait arriver la discussion à une réfutation, et conclut finalement que ce n'est pas par le semblable que les choses d'ici-bas participent des espèces, mais par une autre cause plus propre : et il dit vrai. En effet, la cause qui crée l'unité du tout réunit la puissance efficiente des espèces avec l'aptitude des choses d'ici-ba à les recevoir, pour faire l'œuvre une et complète de la démiurgie. Donc les causes péricosmiques ont la puissance de tisser et d'unir la fonction assimilatrice [2] des espèces, avec les choses qui participent d'elles : les espèces intellectuelles principales et celles qui participent d'elles rassemblent, par la vertu du moyen d'un côté, ce genre, qui fournit aux secondes une relation aux premières, et d'un autre côté, par en haut et d'une façon supérieure et libre, les plus puissantes d'entr'elles rapprochent et rassemblent les intelligibles et la cause en soi qui donne l'unité à tout. Et si tu veux trouver une troisième cause [3] de la ressemblance dans l'aptitude du réceptacle, tu ne te tromperas pas ; car c'est parce que celui-ci (le réceptacle) est en puissance ce que l'espèce est en acte que le devenant devient semblable à l'espèce. De sorte qu'il y a trois causes de l'assimilation : l'une, par en bas, c'est le substrat ; l'autre, par en haut, qui réunit ensemble les causes qui donnent aux choses leur fin et celles qui la reçoivent, une autre enfin, intermédiaire entre celles-ci, qui a la vertu de lier les extrêmes. Tu vois donc l'exactitude de ce raisonnement ; car en recherchant la cause une et la plus propre [4] de la participation, tu affirmeras que ce n'est pas la ressemblance, mais une cause supérieure aux espèces intellectuelles elles mêmes : car ces espèces sont supérieures à celles qui subsistent selon le semblable et le dissemblable, de sorte que non seulement elles sont intellectuelles en tant que, placées dans la raison, elles

1 T. V. 174. Col. 917.

2 Je lis τὸ ἀφομοιωτικόν, comme Cousin et la note marginale du manuscrit a, au lieu de ἀφομοιότερον,

3 Les trois causes sont : les causes péricosmiques, — les espèces intellectuelles — l'aptitude du réceptacle.

4 Je lis avec Cousin κυριωτάτην au lieu de κυριότητα de Stallbaum.

préexistent et aux raisons psychiques et aux raisons physiques et aux raisons sensibles, mais elles sont aussi dans la raison imparticipable [1] et dans ce qu'on appelle, au sens propre, les Dieux intellectuels. Car le raisonnement nous a fait remonter jusqu'à eux.

§ 81. — « Tu vois donc, dit-il, mon cher Socrate, quelle grosse difficulté s'élève si on définit les espèces comme étant en soi et par soi. — Oui, certes. — Sache donc bien, dit-il, que, pour dire le mot, tu ne saisis pas encore toute la portée, toute l'étendue de la difficulté que tu soulèves en posant comme une espèce une chacune des choses qui sont, et en la distinguant toujours comme quelque chose à part [2]. — Et comment cela, dit il ? »

Il montre ici la substance des espèces divines que nos conceptions ne peuvent circonscrire et dont elles ne peuvent déployer et développer le nombre et l'essence. Car ceux qui les posent ne peuvent, par le raisonnement, déterminer leur substance, leur ordre, leur puissance avec exactitude, ni voir où elles sont d'abord, ni où elles procèdent, ni quelle propriété particulière elles prennent selon chaque genre de dieux, ni comment elles sont participées par les choses du dernier degré, ni quelles séries elles créent, ni toutes les attributions qu'au point de vue théologique on pourrait leur donner. Et c'est pour montrer cela que Parménide dit que Socrate n'a pas encore saisi la gravité et les difficultés de cette solution : car il veut non seulement en commençant d'en bas déterminer leur rang, mais, en partant d'en haut, voir leur essence particulière. Car il a été question précédemment des espèces physiques, des espèces simplement intellectuelles, et des espèces proprement intellectuelles. Il va maintenant être traité de ce qu'on appelle les intelligibles et intellectuelles, et en dernier lieu de celles qui sont seulement intelligibles. Comment le dialogue traite de ce sujet, et l'expose en n'ayant l'air

1 T. V. 175. Col. 918.

2 *Parm.*. 133. a. b. Stallb. « Si quidque eorum quæ sunt, tanquam aliquid semper a reliquis secernens, unam speciem esse pones », c'est-à-dire, si tu admets que les idées forment chacune une essence et une substance absolue, et séparée et des autres idées et des choses.

que de soulever des objections, les personnes de quelqu'intelligence le comprendront clairement, même d'après seulement ce qui a été déjà dit.

§ 82. — « Il y en a beaucoup d'autres, dit-il, mais la plus grande difficulté est celle-ci [1] : Si quelqu'un vient à soutenir qu'il n'est pas admissible que les espèces soient connues si elles sont telles que nous les disons être, à celui qui soutiendrait cette opinion, on ne pourra pas démontrer qu'il est dans l'erreur, à moins que celui qui combattrait son sentiment, ne soit profondément versé dans la dialectique, ne soit doué d'un très puissant esprit [2], et en état de suivre les arguments aussi nombreux que subtils et tirés de loin, de son adversaire. Sans cela [3], il lui serait impossible de réfuter celui qui, par des arguments nécessaires, soutient que les espèces sont inconnaissables [4] ».

Que la question des idées soit pleine d'objections aussi difficiles que nombreuses, est prouvé par les opinions en nombre infini qu'on a présentées sur ce sujet, les uns concluant à nier leur existence, les autres à l'affirmer, et parmi ceux qui l'admettent, les uns leur donnant telle substance, les autres, une autre, et différant en outre de sentiment sur les questions de savoir de quelles choses il y a des idées, quel est le mode de la participation, enfin sur les autres problèmes extrêmement divers qu'on pose à cet égard. Néanmoins Parménide s'abstient [5] de se laisser aller à la multitude des objections et de descendre dans la complexité infinie [6] des considérations, mais il embrasse dans les deux plus grandes objections toute la recherche à ce sujet et par leurs conséquences, fait voir

1 T. V. 176. Col. 919.

2 Le manuscrit d'Oxford de Proclus, suivi par Thomson, donne : ἄπειρος au lieu d'ἔμπειρος, et ἀφυής, au lieu de μὴ ἀφυής. Cela tient à ce que l'on entend par ἀμφισβητῶν, celui qui soutient que les idées en soi sont inconnaissables, tandis que le mot s'applique à celui qui met en doute cette thèse. Stallbaum traduit comme il suit ce texte difficile : « Nisi forte is, qui eam sententiam impugnet, et multarum rerum gnarus sit et homo præditus ingenio atque prompto paratoque animo dissentem illum ac multa e longinquo petentem argumenta sequatur.

3 Cousin lit ἄλλως au lieu d'ἀλλά.

4 *Parm.*, 133. b.

5 Au lieu d'ἀνέχεσθαι je lis ἀπέχεσθαι.

6 Il oppose la πλῆθος à la μῆκος des arguments.

que nous ne pouvons ni comprendre ni connaître les espèces, et que les espèces ne sont susceptibles ni de connaître [1] les choses sensibles ni d'exercer sur elles une action providentielle. Cependant si nous avons admis leur substance spécifiante, c'est surtout parce que, comme êtres intellectuels, nous avons une action sur cette substance [2], et que nous pouvons voir en elles des causes qui ont sur le Tout [3] la faculté de prévision et de providence. Or si elles ne sont pas connues de nous, il est vain de dire qu'elles sont; car nous ne savons même pas cela, si elles sont, puisque nous ignorons leur nature, que nous ne pouvons pas par conséquent [4] les saisir, et que nous n'avons pas de moyen pour fonder sur leur substance une connaissance spéculative, une théorie de ces idées. Car de même que celui qui supprime du nombre des choses qui sont, la science [5], ne mérite d'être cru sur aucune des choses qu'il exprime, car il nous a enlevé la puissance de mettre en œuvre les seuls moyens par lesquels les choses sont connues, de même celui qui supprime en nous la connaissance des principes, ne nous permet plus de connaître ensuite pas même s'ils sont. Car nous sommes tous dans la même situation à l'égard des principes, s'il n'appartient à personne de les connaître. Telles sont les objections. Toutes deux sont fondées sur la substance absolue, indépendante, des espèces, que nous croyons tellement être affranchie du reste, qu'elle est sans communauté avec les choses secondes. Leur manière d'être nous est étrangère; nous ne pouvons pas la connaître, et elle ne peut pas nous connaître [6]. Mais si ce caractère absolu des espèces possédait, avec la supériorité, la faculté d'être présentes en toutes choses, notre connaissance serait sauvée, et aussi la connaissance intellectuelle que celles-ci [7] ont des choses secondes. Car si elles sont présentes en toutes choses, il est possible de

1 προνοητικά.
2 L'action par laquelle nous les connaissons.
3 T. V. 177. Col 920.
4 Je lis ὅλως avec Cousin et les notes marginales de a et c. au lieu d'ἄλλως,
5 Qui nie le savoir, la possibilité de la science.
6 Le monde des Idées et le monde des choses n'ont aucun point par où ils se puissent toucher et connaître; ils sont inconnaissables l'un à l'autre.
7 Au lieu d'ἐκείνης qui n'est peut être qu'une syllepse, je lis ἐκείνων.

les retrouver en tout, à la condition seule de se faire soi-même apte à les saisir et à les comprendre. Et si elles donnent à toutes choses l'ordre et la beauté, elles ont anticipé intellectuellement la cause des choses ordonnées par elles. Il est donc nécessaire à ceux qui veulent défendre cette théorie, de poser les espèces inébranlables et absolues, et aussi de les faire pénétrer en tout [1]. Et tu vois que ceci est la conséquence de ce que nous disions il y a peu d'instants, quand nous montrions le caractère des espèces qui ne supportent aucune relativité. Car ni leur caractère démiurgique n'a la puissance de leur imposer des relations aux choses secondes, ni leur non relativité et leur caractère absolu ne les oblige à être sans aucune communauté et absolument étrangères aux choses d'ici-bas. Mais c'est ce que nous avons dit plusieurs fois, à savoir que le système de Platon maintient et garde le complet et le tout [2]. Ceux qui sont venus après lui n'ont compris qu'à moitié la vérité : les uns conservant la fonction providentielle de la cause divine en même temps que la relation matérielle : ce sont ceux qui disent que le divin pénètre à travers la matière [3]; les autres, imaginant la non relativité sans la providence; les autres, supprimant la puissance efficiente et providentielle, et soutenant que les intelligibles sont certains êtres séparables des Dieux, qui ne sont ni causes démiurgiques des choses secondes, ni leurs paradigmes, ni causes d'une autre catégorie, a moins qu'on ne les dise les désirables des sensibles, car c'est autour d'eux que le monde tourne comme un chœur dansant, et que par le désir qu'il a pour eux il possède la félicité [4]; mais la thèse de Platon maintient la fonction providentielle des espèces divines, et si tu veux, la non relativité et le caractère absolu et indépendant des causes immobiles, leur faculté de connaître et de prévoir les

1 T. V. 178. Col. 921.

2 Il rend compte du problème dans toutes ses parties et dans son ensemble.

3 Procl., *in Tim.*, 299. c. « En ce qui concerne tous ceux qui dirigent et règlent la génération des Dieux, disons qu'ils n'ont pas leur substance confondue avec la matière, comme le disent les philosophes du Portique. » Il s'agit des Dieux génésiurgiques.

4 Aristote, *Met.*, XII 7. κινεῖ δὲ... τὸ ὀρεκτόν... ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις... ἐνέργεια δὲ ἡ καθ'αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. Conf. Procl.. *in Parm.*, Col. 788. Cousin.

choses secondes, et ni par leur présence en toutes choses, il ne supprime leur supériorité, qui les détache et les élève au-dessus d'elles, ni par leur essence non relative, il ne supprime leur gouvernement providentiel. Ainsi donc, maintenant avec raison tout cela, il a démontré, dans les parties antérieures du dialogue, au moyen des apories, qu'il est absurde d'attribuer aux paradigmes des relations avec les choses qui en participent, et ici[1], comme si quelqu'un voulait maintenir les espèces elles-mêmes, mais sans ajouter qu'elles sont absolument exemptes de relation, il prouve qu'elles sont élevées au-dessus et séparées des choses et pénètrent en toutes, et qu'elles sont partout, selon leur action providentielle, et nulle part selon leur hypostase, que nous n'avons pas d'elles de connaissance, ni elles de nous, si ce n'est[2] une pensée selon la cause, une pensée séparée et élevée au-dessus de nous. Voilà ce que nous disons habituellement à ceux qui ne veulent pas faire les intelligibles causes efficientes des choses secondes. Car comment le Ciel désire-t-il le divin, s'il ne tient pas de lui son origine? Son désir sera donc un pur accident, s'il n'y a pas de cause génératrice, et si ce n'est pas d'elle qu'il possède l'hyparxis. Car dans les choses qui sont dans cette condition, l'engendré naturellement désire ce qui est sa cause et sa source. Il est tout à fait selon la nature que le second se retourne vers la puissance qui l'a créé et qui veille sur lui[3]. Mais lorsque la cause n'est pas génératrice, et qu'il y a un causé, qu'est-ce qui peut faire que l'un soit désirable à l'autre? Comment le désire-t-il s'il n'en a rien reçu? Car tout ce qui est capable de désirer désire nécessairement obtenir quelque chose[4] : mais s'il la possédait, le désir d'une chose présente serait inutile et vain; s'il ne la posséde pas, le désir nait nécessairement du manque de ce qu'il n'a pas. De sorte que si rien de l'objet désirable ne vient s'ajouter à ceux qui désirent, le désir, de nouveau, se trouve sans objet, puisqu'il

1 T. V. 179. Col. 921.

2 Je change le texte et je lis : οὔτε ἐκείνοις τῶν ἡμετέρων ἢ (au lieu de ἡ) καὶ αἰτίαν ἐξῃρημένη νόησις.

3 Je lis προνοητικήν au lieu de νοητικήν, puisque les idées, on vient de le dire, ne nous connaissent pas.

4 διὰ τεύξιν...

n'en peut rien recevoir. Et comment aussi le dernier imite-t-il seulement le premier? car le dernier est impuissant à engendrer : toutes les choses qui sont au milieu entre celui-ci et celui-là, toutes désirent engendrer, et engendrer chacune selon son rang d'ordre ; car ce qui appartient au premier selon sa propre nature, est ce qu'il y a de plus estimable, et étant le plus estimable, il ne saurait être dans le dernier; mais il sera [1] dans les choses intermédiaires [2] qui sont plus parentes du premier. Donc le désirable est dans les intermédiaires, mais n'est pas dans le dernier. Mais comment celui-là [3] reste-t-il immobile, inerte, impuissant, tandis que le Ciel, qui l'imite, montre une telle puissance démiurgique sur les choses qui sont au-dessous de lui, que tout son mouvement et toute sa configuration agissent sur la génération tout entière, lui impriment toutes sortes de formes et l'embellissent de toute espèce de formes par l'intermédiaire de toutes les espèces d'animaux enveloppés dans les éléments, en descendant jusqu'aux plantes et aux choses sans vie. Car si c'est un bien de ne pas engendrer, pourquoi, puisqu'il [4] est lui aussi Dieu, n'imite-t il pas ce qui est avant lui, et qu'il désire l'imitation de ce bien : et si ce n'est pas un bien, comment, dans *celui-là* se trouve-t-il le non bien, et dans celui-ci le bien? Et comment nous-mêmes connaissons nous celui-là, si notre hypostase ne vient pas de lui, si nous ne participons pas des raisons réellement existantes, desquelles, par l'intermédiaire de la réminiscence, nous tirons la science? car nous serons privés de toute union avec lui : nous lui serons étrangers et serons dépouillés de l'hypostase que nous tenons de lui [5]. Voilà donc à peu près ce qu'il faut répondre à ceux qui soutiennent cette opinion. Mais la conception inspirée de Platon, il faut l'adopter avec empressement, parce que, par ces apories, elle supprime d'avance tous les doutes injurieux et impies contre les espèces divines, fondés sur leur ressemblance à la raison en soi, con-

1 Je supprime la négation μὴ avant ὑπάρχοι.
2 T. V. 180. Col 922.
3 Le premier moteur immobile.
Le Ciel.
παρῃρημένοι.

ception qui, avant le semblant d'hypostase [1] des maux, a créé les puissances qui les suppriment. Donc, qu'il ne faut pas mettre la puissance génératrice des espèces dans une relation avec l'engendré, ni leur puissance paradigmatique dans une sorte d'équivalence [2] avec les choses qu'elles administrent, c'est ce que nous a suffisamment rappelé Parménide, par les raisonnements qui précèdent. Car toute relation a besoin d'une autre cause qui en rassemble et tisse ensemble les termes, de sorte qu'avant les espèces il y aura une autre espèce qui lie les deux par la ressemblance : car il y a relation du semblable au semblable. Et que le caractère absolu et affranchi de relation des espèces n'est pas l'inertie ni l'imprévision ni l'indifférence à l'égard des choses secondes, c'est ce que montrent ces apories. Sans doute [3] en ne tenant compte que de leur non relativité, on pourra dire que les espèces ne connaissent pas les choses qui participent d'elles et qu'elles ne sont pas elles-mêmes connues de nous. C'est en élevant cette difficulté que Parménide amène Socrate à examiner le caractère particulier de la puissance absolue des espèces divines, et comment il prouve que les choses d'ici-bas ne sont pas connues par elles, nous le verrons clairement plus tard ; mais que nous, nous ne pouvons pas les connaître, c'est ce qu'il veut prouver auparavant, et ce qu'il prouve d'une façon tout à fait admirable, en posant que la science chez nous, est la science des choses susceptibles d'être connues de nous, et que la science divine est la science des choses divines. Ceci semble supprimer pour nous la connaissance des choses divines, et, sous un certain rapport, cela est vrai, et même de plusieurs manières différentes, selon que la recherche a un caractère philosophique ou un caractère théologique. Mais admettons que la science chez nous soit la science des choses qui peuvent être sues par nous, qu'est-ce qui empêche que les choses sues par nous soient les images des choses divines, et que par elles nous connaissions les choses divines. C'est ainsi que les enfants des Pythagoriciens ont vu dans les

1 ὑποστάσεως ou παρυποστάσεως.
2 T. V. 181. Col. 923.
3 ἴσως, non dubitantis sed modeste asseverantis est.

nombres et les figures, les simulacres de l'ordre divin, et en portant toutes leurs études sur ces objets [1], ont tenté d'en tirer, comme d'une sorte d'empreintes, la connaissance des choses divines. Quoi d'étonnant si la science chez nous est dite relativement à la chose sue par nous, et forme avec elle un couple, σύζυγος; car une chose est placée au même rang, σύστοιχος,[2] que ce par rapport à quoi elle est dite; mais la connaissance peut essayer de saisir même les choses intelligibles, non pas comme étant sur le même rang qu'elles, mais comme abaissée au-dessous d'elles; car autres sont les connaissances de toutes les choses qui sont au même rang; autres, celles qui ont un rang différent des choses connues, et qui s'emparent, selon un mode éminent, de la nature des choses inférieures, comme l'opinion saisit la nature des sensibles, ou qui s'emparent, selon un mode inférieur et abaissé, des choses supérieures, comme l'opinion saisit l'objet de la science. Ainsi celui qui possède la science, et celui qui a une opinion juste, connaissent les mêmes choses, mais l'un d'une connaissance supérieure, l'autre d'une connaissance plus faible et plus pauvre. Il n'y a donc rien d'étrange que la science soit dite, non relativement au sû de là-haut [3], mais au sû qui est en elle, et avec lequel elle est appariée, et vers lequel se porte son effort de connaître, selon un mode secondaire, mais non selon la science qui est au même rang que l'intelligible de là-haut. Et d'ailleurs, Platon lui même, dans ses *Lettres* [4], disant que l'espèce intelligible n'est pas connaissable par la *science*, mais par la *connaissance*, ne nous donne-t-il pas à entendre que l'espèce est pour nous *connaissable*, mais qu'elle n'est pas de nature à être *sue* par nous, et que c'est par une pensée de la raison jointe au raisonnement que nous la pouvons saisir; car il y a une connaissance scientifique plus composée, si on la compare à l'intuition intellectuelle, et la raison, νοῦς, est la faculté qui contemple réellement les espèces, puisque par nature elles sont intellectuelles, νοερά, et que, en toutes choses,

1 T. V. 182. Col. 924.
2 Proclus identifie ici les σύζυγοι avec les σύστοιχοι.
3 Le pur intelligible.
4 *Ep.*, VII. 342.

nous connaissons le semblable par le semblable, par la raison, les intelligibles, par l'opinion, les choses opinables, par la science, les choses qui peuvent être sues. Il n'y a donc rien d'étonnant qu'il n'y ait pas des espèces, science, et qu'il y ait un autre mode de les connaître[1], tel que celui que nous disons être la pensée rationnelle, νόησιν. Et si tu veux prendre des formes plus théologiques, et dire qu'en remontant jusqu'aux espèces intelligibles, il montre que les espèces, qui sont au-delà de celles-là et qui sont absolues, telles que sont les intelligibles et intellectuelles, dépassent notre connaissance, (Ce sont en effet les âmes arrivées à une purification parfaite qui leur sont conjointes, et qui suivent le cortège des douze Hégémons[2] qu'il amène à la contemplation parfaite de ces idées) — certainement tu ne méconnaîtras pas la doctrine inspirée par les Dieux, de Platon. Ainsi donc, puisqu'avant l'ordre assimilateur, il y a trois genres d'espèces, les intellectuelles, celles qui sont à la fois intelligibles et intellectuelles, et enfin les intelligibles, les ordres intellectuels se rattachent sans solution de continuité aux choses secondes et, par la distinction qu'ils renferment, et parce que la cause de notre ordre est rattachée et conjointe à l'hénade de cette catégorie d'idées, sont à nous plus connaissables :

« Après les idées paternelles[3], moi, l'Ame, j'habite. »
dit L'Oracle; car Platon a connu cet ordre, comme il a été prouvé ailleurs. Les ordres à la fois intelligibles et intellectuels sont supérieurs à notre connaissance divisée des choses coordonnées à nous ; et de là vient le caractère propre de ces es-

1 T. V. 183. Col. 924.
2 *Phædr.*, 247, a.
3 Si l'on fait de πατρικᾶς un génitif dorien comme Stallbaum, cela signifiera : « *après* les pensées paternelles », et l'on a le sens du texte si on accentue comme dans Proclus (*in Tim.*, 158. a.), où l'on trouve le vers complet

Μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας
ψυχὴ ἐγὼ ναίω θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα.

Il s'agit probablement de l'âme du monde, distincte de l'âme du Père, qui n'est pas après lui, mais en lui. Iamblique (Stob., I, 365, 27) : ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει, ἤ τοι... ἢ τὴν μετὰ τὰς ἰδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας. Conf. Arnob., 15, 25 Hæccine est anima docta illa, quam dicitis, immortalis perfecta divina *post Deum* principem rerum et post *mentes geminas* locum obtinens quartum et affluens ex crateribus. Conf. Procl., *in Tim*, 187, b.

pèces, de nous être inconnaissables, par suite de leur supériorité absolue. Car nous ne pouvons pas maintenant projeter la connaissance qui leur appartient en propre. Voilà ce qu'il y avait à dire de ces espèces intermédiaires, Parménide montrant qu'il ne faut pas détacher complètement les espèces intellectuelles des choses qui en participent, comme on fait celles des dieux intelligibles et intellectuels : car celles-ci sont absolument au-dessus de notre connaissance, mais qu'il est nécessaire que les hénades spécifiques que nous posons [1] soient connaissables même par nous. On peut donc aborder l'examen de notre sujet, philosophiquement et théologiquement : au point de vue philosophique, il ne faut pas dire que, parce que nous avons supprimé tous les modes précédemment supposés de la participation, par là même tout mode de communauté est supprimé entre les sensibles et les intelligibles ; car ainsi ceux-ci ne nous seraient pas [2] connaissables, et ne seraient pas capables de nous connaître, puisque la faculté de connaître et la propriété d'être connu ont une certaine communauté entr'elles. Au point de vue théologique il faut dire qu'il est nécessaire de séparer les idées intellectuelles de leurs réalisations effectives, comme étant les idées au-delà, inconnaissables à nos manières de connaître qui sont divisées, et desquelles les nôtres ont procédé. Voilà donc, comme je l'ai déjà dit, les observations qu'il y avait à faire en vue de l'étude générale de notre sujet.

Mais en examinant le texte même, disons que les termes en démontrent ce qu'est l'auditeur digne d'entendre un tel enseignement, et ce qu'est celui qui est apte à le donner. Car il faut que l'auditeur se distingue par une belle intelligence naturelle, afin d'être un philosophe par nature, d'être rempli d'un vif enthousiasme pour la substance incorporelle, de poursuivre par le raisonnement, avant tout ce qui se voit, toujours quelqu'autre chose, de ne pas se satisfaire de la perception des choses présentes et en un mot

1 T. V. 184. Col. 925.

2 Stallbaum n'a pas admis dans son texte la leçon des manuscrits b et c : οὔτε γνωστὰ... οὔτε γνωστικὰ, nécessaire au sens.

d'être tel que celui dont Socrate, dans la *République* [1], nous ébauche le portrait, tel que ce contemplateur, passionné par essence, des choses universelles. Il faut ensuite qu'il ait recueilli de nombreuses expériences, non pas certes relatives aux choses humaines, car elles sont de petite valeur et ne sont pas utiles pour la vie divine, mais concernant les théorèmes de la logique, de la physique, des mathématiques [2]; car toutes les choses que notre entendement est impuissant à contempler dans les Dieux eux-mêmes, nous pouvons les voir dans ces sciences qui en sont les images; et après les avoir vues, il acquiescera à ces doctrines [3], et aura foi aussi dans ce qui est enseigné sur les intelligibles. Voici ce que je veux dire : si, par exemple, il s'étonne que dans un soient plusieurs, et toutes les choses dans l'indivisible, il réfléchira à la monade et comment en elle, tout est démontré être, le pair et l'impair, le cercle et la sphère et les autres espèces des nombres; s'il s'étonne comment le divin crée par son être même, il réfléchira que dans les choses physiques le feu est échauffant, la neige réfrigérante, et de même pour le reste; s'il s'étonne comment les causants sont partout dans les causés, il verra dans la logique une parfaite image de cette vérité. Car les genres sont nécessairement affirmés de ce dont les espèces sont affirmées [4], tantôt les espèces avec les genres [5], tantôt sans eux [6]. Et il en est ainsi de chaque chose où, ne pouvant pas regarder le divin en soi, on pourra le voir par l'intermédiaire de ces connaissances d'un autre ordre, qui en sont les images. Il faut donc qu'il possède d'abord, une belle intelligence naturelle, qui est proche parente des êtres véritablement êtres, qui peut prendre des ailes, et,

1 *Rep.*, VI. 490. a.

2 ἐμπειρία marque la connaissance acquise par le travail et l'étude, l'érudition en physique, logique et mathématique qui doit s'adjoindre à la force de l'esprit, donnée par la nature.

3 T. V. 185. Col. 926.

4 Si on affirme l'espèce (animal) de l'homme, on peut en affirmer le genre (être) : Si l'homme est un animal, il est un être.

5 Comme dans la définition où s'unissent l'espèce et le genre prochain : l'homme est un être animal.

6 Stallbaum n'introduit pas dans son texte ces deux membres de phrase contenues dans le seul manuscrit d.

comme à des cordes sûres, s'attacher aux concepts concernant l'être réel. Car de même que pour chaque profession, nous avons besoin d'une sorte d'apprentissage, de même pour nous élever à l'être, nous avons besoin d'une connaissance claire et purifiée, d'une aptitude préexistante qu'on peut appeler un génie naturel, par ce qu'il sort de la nature universelle et de la nature particulière des âmes qu'on appelle heureusement douées [1]. Il faut donc que le maître [2] soit, comme nous l'avons dit, doué par la nature, d'une telle belle intelligence; qu'il possède ensuite une connaissance expérimentale étendue à beaucoup de sujets divers, par laquelle il sera comme emporté à la conception des intelligibles [3], et en troisième lieu, une grande ardeur, une puissance de tension d'esprit pour la science, de telle sorte que l'antécédent seul lui étant montré, il soit capable de poursuivre par le raisonnement les conséquences, grâce à cette ardeur qui rend l'attention plus intense. Ce sont là les trois conditions qu'il dit être nécessaires à celui qui veut connaître cette nature : une belle intelligence, l'expérience, l'ardeur. Par sa belle intelligence, il projettera [4] spontanément la foi à l'égard du divin; par l'expérience des doctrines les plus paradoxales, il sera plus assuré de posséder la vérité qu'il a acquise ; par son ardeur, il mettra en mouvement sa propre faculté d'aimer la science, afin que, même ici-bas il y ait foi, vérité et amour, vertus qui conservent les âmes, par l'aptitude qui les relie à ces trois vertus; ou encore, si tu le préfères, par l'expérience, il possédera l'aptitude de la faculté de l'âme de connaître; par l'ardeur, ce mouvement, cet effort tendu de la faculté vitale qui emporte vers les intelligibles; par les dons heureux de l'intelligence, cette disposition préalable et antérieure aux deux autres

1 Il y a là une sorte de tautologie si manifeste qu'on doit croire à une altération du texte. Stallbaum lit εὐφυιῶν, Cousin : εὐφυῶν.

2 Au lieu de τούτῳ παρεῖναι, Stallb. lit τούτων, qui n'a pas de sens. Son édition fourmille de fautes typographiques.

3 T. V. 186.

4 προβεβλημένος, il répandra au dehors, il inspirera à ceux qui l'écoutent la foi, la croyance à ce qu'il leur enseigne. Πίστις a ce double sens, actif et passif : l'acte qui fait croire les autres, l'état où l'on croit soi-même.

conditions, qui nait d'une génération antérieure et des notions universelles qui lui ont été par elle transmises [1]. Tel doit donc être l'auditeur, telle est la triade dont il doit être rempli. Quant au maître, qui a, beaucoup avant lui, fait ce chemin, il se refusera à professer la vérité divine par une exposition *verbeuse* [2], mais il voudra dire beaucoup de choses en peu de mots, conformant son langage aux pensées, n'allant pas prendre son point de départ dans les choses faciles à entendre et connues de tous [3], mais partant d'en haut, des principes les plus semblables à l'un, et s'efforçant de voir de loin les choses, parce qu'il s'éloigne des réalités présentes, et s'est rapproché du divin ; il ne s'exprimera pas, comme s'il voulait qu'on ait de lui l'opinion qu'il a un style lumineux et brillant : il se contentera de démonstrations ; car il faut enseigner les vérités mystiques dans un langage mystique et ne pas donner une forme vulgaire aux concepts ineffables relatifs aux Dieux. Tel doit être l'auditeur, tel doit être le maître dans ces sortes d'entretiens. Et tu peux voir un tel maître parfaitement tel, dans Parménide lui-même. Ainsi tu pourras voir dans la méthode qu'il pratique dans ces discours, qu'il dira beaucoup de choses en peu de mots [4], qu'il traitera son sujet en partant d'en haut [5], et que son enseignement portera exclusivement sur les choses divines [6]; quant à l'auditeur [7], il a reçu de la nature une belle intelligence, il est plein d'amour, mais il n'a pas encore une suffisante expérience. C'est pourquoi Parménide lui conseille de s'exercer dans la dialectique, afin d'acquérir la connaissance pratique de ses théorèmes, louant son heureux naturel, sa passion pour la vérité, mais ajoutant le conseil de corriger ce qui lui fait défaut. Et quelle est la fin de cette triple puissance, il l'a dit lui-même, c'est l'évidence et la certitude de la science qui a

1 *Phædr.*, 248 d. La vie antérieure à la vie, et dont la réminiscence réveille les notions.
2 πολυλογίας.
3 T. V. 187. Col. 928.
4 Proclus a bien peu pratiqué la sage et sobre méthode qu'il recommande.
5 Par la méthode déductive.
6 C'est donc une théologie.
7 C'est Socrate.

pour objet les choses divines. Car celui à qui manque quelqu'une de ces conditions, sera contraint d'accepter comme vraies beaucoup de choses fausses, parce qu'il n'aura fait qu'aborder superficiellement l'examen et la recherche des faits.

§ 83. — « Comment cela, mon cher Parménide, dit Socrate? — C'est que, mon cher Socrate, je pense que toi et tous ceux qui affirment que, de chaque chose en soi, [1] il y a une certaine substance par elle-même et en elle même, vous reconnaîtrez qu'aucune de ces substances n'est en *nous* [2]. — Et comment alors serait-elle en soi [3], dit Socrate [4]. — Tu as raison, dit-il. »

A partir d'ici l'entretien passe à d'autres difficultés, dont l'une ôte à notre âme la connaissance des êtres réellement êtres, et l'autre veut montrer que la connaissance des êtres divins concernant les choses d'ici-bas manque de tout fondement. Par ces deux arguments est supprimée la possibilité que nous procédions d'eux, et la possibilité de notre conversion à eux. Les choses secondes et les choses premières apparaissent alors complètement séparées les unes des autres, celles-là n'ayant point part aux premières, celles-ci impuissantes à engendrer les secondes. La vérité est que tout est dans tout, mais selon un mode propre : dans les premiers genres sont, selon la cause, les genres moyens et les derniers des universaux ; c'est pourquoi ils sont connus par eux, comme ils existent en eux. Selon la participation, les premiers sont dant les moyens et ces deux là sont tous deux dans les derniers : c'est pourquoi les âmes connaissent tous les êtres, mais d'une manière appropriée à chacun d'eux ; par leurs images, ceux qui sont avant elles ; selon la cause, ceux qui sont après elles ; par une communauté d'essence et par ce qu'elles sont au même rang d'ordre [5], les raisons qui sont en

1 αὐτοῦ ἑκάστου. de chaque espèce.
2 C'est-à-dire dans le monde réel.
3 Puisqu'elle a une substance à part, qu'elle n'a besoin pour exister que d'elle-même ; *Parm.*, 133. c.
4 T. V. 188. Col. 928.
5 Par un acte de conscience les âmes connaissent directement les raisons qui sont en elles : car elles constituent leur propre nature. L'âme est le système des raisons psychiques.

elles mêmes. Voilà les deux apories qui ont été présentées avant la question de l'ordre des idées, et qui ont été discutées avant elle. C'est par là que Socrate et quiconque pose les idées, ont été amenés à cette hypothèse par la connaissance selon la cause, par la connaissance scientifique de toutes les choses qui sont dans le monde. C'est ce qui a fait dire à quelqu'un en raillant, qu'ils ont cru connaître les êtres en les doublant, et en pensant les intelligibles avant les sensibles [1]. Et cependant celui qui a fait cette critique [2] n'a pas pu expliquer la raison du mouvement perpétuel des choses mues circulairement autrement qu'en plaçant avant elles, autant d'immobiles qu'il y a de choses mues circulairement [3]. C'est donc pour fonder scientifiquement la connaissance de toutes les choses qui sont dans le monde, qu'ils [4] ont recouru à la substance des idées, et à la cause qui exerce une action providentielle sur les choses qui deviennent selon ces idées. Aussi ceux qui suppriment les idées ont également supprimé le gouvernement providentiel des intelligibles en faisant retourner les sensibles vers les intelligibles comme désirables, et disant que rien ne vient de ceux-ci dans ceux-là. Telles étant donc, comme il a été dit, les deux objections contre ceux qui posent les idées, par les raisons que nous avons dites, dans toutes les recherches qui vont suivre, il se propose de démontrer comment le fait de poser les idées des êtres, seulement comme séparées et au-dessus d'eux, contraint de les faire inconnaissables, puisque nous n'avons plus aucune communauté avec elles, ni aucune connaissance qu'elles sont ou ne sont pas, ni si elles sont participées et comment, quel rang d'ordre elles possèdent, si on se borne à dire qu'elles sont séparées, et si, outre leur non relativité,

1 Arist , *Met*,. l. IX. 990. a. 34. « Ceux qui posent les Idées comme causes, cherchant d'abord à saisir les causes des choses d'ici-bas : ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, c'est-à-dire qu'ils en ont doublé le nombre. C'est comme si quelqu'un voulant compter un petit nombre de choses, ne croyait pas pouvoir y parvenir, mais arrivait à les compter après les avoir multipliées, πλείω ποιήσας. » Conf. Id., *Met.*, XIII. 4. 1078 b. 32.

2 T. V. 189. Col. 929.

3 Aristote. *Met.*, XII. 8. 1073. a. 15, où il traite la question de savoir si les principes moteurs sont plusieurs, ou s'il n'y en a qu'un, et où il explique par l'hypothèse de sphères fixes, le mouvement éternel des planètes.

4 Les Platoniciens.

on n'ajoute pas qu'elles sont causes des choses secondes. Pour examiner ce point, le dialogue pose au préalable certains axiomes et certaines notions communes : Et d'abord que si elles sont absolument séparées et absolument en soi, καθ' ἑαυτάς, elles ne sont réellement pas, par conséquent. Car comment seraient-elles, séparées absolument et de nous et de toutes les autres choses ? La raison est le lieu des idées, un lieu, non pas en ce sens qu'elles auraient besoin d'un fondement, comme les accidents ont besoin de la substance, comme les espèces matérielles ont besoin de la matière, ni comme si la raison les enveloppait [1] et qu'elles fûssent comme ses parties entassées et amassées selon une composition ; mais elles est leur lieu comme le centre a en lui-même les multiples points extrêmes des lignes qui sont tirées de lui, et comme la science contient la pluralité des théorèmes [2], non qu'elle soit un composé de ces plusieurs, mais comme étant avant ces plusieurs et tout entière dans chacun. Car c'est ainsi, c'est-à dire indivisément, que la raison est un plusieurs, ayant la pluralité dans l'un, parce qu'elle n'est pas l'un même subsistant avant toute pluralité, mais est en même temps un et pluralité. C'est ainsi qu'elle est le lieu des idées. Si donc la raison et l'âme ne sont pas [3] une seule et même chose, il n'y a pas en nous d'idées, puisque c'est la raison qui en est le lieu. Et il est évident d'après cela, que, suivant Platon, il faut enlever des âmes le monde intelligible et que la discussion sur les idées s'agrandit et s'élève, en remontant à certaines hypostases des idées ayant un caractère plus semblable à l'un ; car il ne les pose pas comme corporelles, ni physiques, ni comme pensées, νοήματα, des âmes, mais avant toutes ces choses ; car elles ne sont pas, dit il, en nous, ni au même rang que [4] nos manières de connaitre. On pourrait dire, dans la langue philosophique, qu'elles sont séparées absolument des choses et qu'elles ne sont pas *en* nous, et aussi qu'elles sont présentes

1 T. V. 190. Col. 930.
2 Plot., *Enn.*, IV. III, 4 et IX, 5.
3 Stallbaum omet la négation.
4 σύστοιχοι : elles ne font pas partie de la même série ; elles ne sont pas sur le même rang d'ordre, comme des frères, des soldats du même rang ou des danseurs d'un chœur. Conf. Waitz. *Organ.*, II, p. 338.

partout, et sont participées par nous sans être devenues en nous qui en participons; car étant en elles-mêmes, elles sont situées, pour être participées, en toutes les choses qui peuvent jouir d'elles et il y a une aptitude en nous, quelle qu'en soit la nature, à se rencontrer avec elles qui sont présentes partout[1]; car ce par l'intermédiaire de quoi nous possédons (une chose), nous en participons. Et il en va ainsi non seulement de nous, mais aussi de ceux qui, supérieurs à nous, possèdent en eux-mêmes les images substantielles des idées et qui, apportant ces images qui sont en eux-mêmes, pour ainsi dire, les traces des paradigmes[2], connaissent ces paradigmes par l'intermédiaire des choses dont ces traces sont les images; car ils pensent en même temps la substance de ces images[3] et conçoivent qu'elles sont les images d'autres choses. Et nécessairement en pensant cela, ils touchent et atteignent par leurs pensées, les paradigmes eux mêmes. Si l'on veut s'exprimer dans la langue théologique, on dira que celles des espèces qui sont séparées et au-dessus des espèces intellectuelles, ont un fondement placé complètement au-dessus de notre ordre; car des espèces intellectuelles mêmes, nous voyons les images et en elles-mêmes et dans les choses sensibles; mais la substance des intelligibles, par suite de son unification, est absolument séparée et hors de nous et de toutes les autres choses et par suite inconnaissable en soi. Elle remplit d'elle-même et les dieux et les raisons: mais nous, nous hommes heureux de participer psychiquement des espèces intellectuelles. C'est ce que montre Platon, lorsqu'il distingue en nous deux vies, la vie (pratique ou politique et la vie théorétique ou spéculative) et deux espèces de félicités : il ramène l'une de ces vies au règne patronymique de Zeus, et l'autre à l'ordre de Kronos et à la raison pure. Il est évident par là qu'il fait remonter toute notre vie jusqu'aux rois intellectuels[4]. Car l'une de ces

1 Ni la leçon de Cousin, qui est celle du manuscrit d : καὶ τὸ ὁπωςοῦν ἐπιτήδειον ἐντυγχάνει, ni celle de Stallbaum et de trois autres manuscrits : καὶ ὁπωςοῦν ἐπιτηδείοις ἐντυγχάνειν, n'offrent un sens clair.

2 T. V. 191. Col. 931.

3 C'est-à-dire que les paradigmes subsistent, ont une substance, sont des substances, des êtres.

4 Proclus parle ici, comme il l'a annoncé, la langue de la théologie.

vies détermine et définit le principe, l'autre la fin de cet ordre. Tout ce qui est au-delà, il dit que ce sont des visions des âmes excitées par l'enthousiasme, initiées et qui peuvent être admises à voir les intelligibles [1] De sorte qu'ainsi serait vraie la proposition présentée plus haut, qui aborde un certain ordre spécifique [2]. Voilà ce qui concerne le fond des choses.

En ce qui a rapport au texte : les mots : *Comment donc, mon cher Parménide* », sont la question de Socrate, qui exprime un extrême étonnement que l'espèce intellectuelle soit inconnaissable [3], et qui n'a pas encore pris conscience de la transition qui s'est opérée, ni vu que Parménide va parcourir toute la *largeur* [4] des espèces, jusqu'à ce qu'étant parvenu aux espèces absolument premières, il s'arrête. Quant aux mots : « *Car comment serait-elle encore par elle-même et à part* », ils sont entendus selon les notions communes. Car tout *absolu* n'appartient qu'à lui-même et est par lui-même, puisqu'il n'est ni en nous ni en quelqu'autre chose. En outre, il fait connaître la vérité entière sur les espèces par ces trois caractères : l'identité, le *en soi*, la substance ; car il laisse de côté les autres : la simplicité, la supériorité [5] séparable, la perfection qui est fondée sur ce qu'elles *sont* seulement. S'il en est ainsi, ne va pas croire que, dans les espèces, chacun de ces caractères est différent des autres ; que chacune est autre chose que sa substance ; par exemple, que la substance est autre chose que l'essence de la substance, que la pensée est autre chose que l'essence de la pensée [6] ; car ces propriétés sont, avec raison, distinguées dans les

1 ἐποπτευούσων. Conf. *Phædr.*, 249. Au lieu d'εἰδητικῆς τάξεως, je lirais volontiers : ἐποπτικῆς.

2 Cette proposition est que : si les idées sont absolument séparées des choses et sont par elles-mêmes, elles ne sont pas. Col. 930.

3 T. V, 192. Col. 931.

4 L'extension. Platon appelle (*de Legg.*, VII. 819. c,) les trois dimensions de l'espace : μήκη καὶ πλάτη καὶ βάθη ; mais comment déterminer et distinguer ces trois dimensions dans l'espace intelligible, dans le lieu des Idées ? Je crois que là la μῆκος se confond avec la πλάτος.

5 ὑπερβολή, le fait que leur nature dépasse, excède toutes les autres.

6 οὐσίαν καὶ τὸ οὐσίᾳ εἶναι. On connait le sens qu'Aristote donne au verbe εἶναι, construit avec le datif. Trendelenb., *Rhein. Mus.*, 1828, p. 457. Id., *in Arist. de Anim.*, p. 471-474.

choses composées : mais elles n'ont aucune raison d'être dans les simples. Si donc chacune *est* seulement, il est nécessaire qu'elle demeure dans la simplicité et dans l'union, et qu'on ne transporte pas à elle, les caractères particuliers et propres des composés. Il reste donc, après cela, les mots : « *tu as raison* », qui n'expriment pas, comme peut être on le dira, une ironie de Parménide et comme un commencement de réfutation, mais où il approuve la pensée spontanée de Socrate et la conception qu'il se fait des choses divines Car la proposition est vraie aussi, qu'énonce Timée et par laquelle il dit que l'être véritable ne reçoit rien en lui-même, comme la matière reçoit la forme, ni ne va quelque part ailleurs, comme l'espèce va dans la matière; il reste donc à part, en lui-même, même quand il est participé, ne devient pas un des participants, mais étant à part,[1] avant les participants, il leur donne tout ce qu'ils peuvent recevoir. Il n'est pas davantage en nous; car nous en participons sans l'admettre lui-même en nous; ce qui vient de lui est différent de lui ; il ne *devient* pas non plus en nous, car il ne reçoit aucun devenir.

§ 84. — « Ainsi donc toutes celles des idées qui sont ce qu'elles sont par leur relation les unes aux autres, ont leur substance par ce rapport à elles-mêmes, et non par un rapport aux choses qui sont en nous, qu'on les appelle des simulacres ou sous quelqu'autre mode qu'on les pose, et ce sont celles par la participation desquelles nous recevons des noms particuliers et individuels[2]? Celles qui sont en nous et homonymes aux autres, à leur tour sont ce qu'elles sont par leur rapport à elles-mêmes, mais non par leur rapport aux espèces en soi, εἴδη; elles sont à elles mêmes et non à celles-là, qui en portent à leur tour le nom[3]. — Comment l'entends-tu, dit Socrate[4] ? »

C'est la seconde proposition qui lui sert à compléter la théorie du sujet proposé. La précédente était : que les espèces

1 T. V. 193. Col. 932.
2 Nous sommes appelés justes etc., par la participation de ces idées simulacres.
3 C'est-à-dire le nom de celles qui sont en nous.
4 *Parm.*, 133. c. d.

ne sont pas du tout en nous mais en elles-mêmes; voici la seconde qui est, que les espèces ici-bas sont dites des relatifs, les unes par rapport aux autres; celles de là-haut sont dites par rapport les unes aux autres, mais non par rapport à celles d'ici bas, pas plus que celles d'ici-bas par rapport aux autres. Car ceux qui ont l'habitude de voir les choses à un point de vue logique, ont raison de dire qu'il faut rapporter les relatifs universaux[1] aux universaux, les relatifs individuels, aux individuels, la science purement science, à l'objet purement sû, la science déterminée à l'objet déterminé sû, les indéfinis aux indéfinis, les déterminés aux déterminés, les (relatifs) en puissance aux en puissance, les en acte aux en acte. Les traités de logique et de physique des anciens sont pleins de ces règles. Si donc dans les universaux et les individuels, car c'est de cela qu'il va être question, il ne faut pas admettre la réciprocité dans les conséquences, à beaucoup plus forte raison, il ne faut l'admettre sous aucune forme, en ce qui concerne les idées et les images des idées; mais nous rapporterons les choses d'ici-bas aux choses d'ici-bas, les choses de là-haut aux choses de là-haut. Or ceci est nécessairement vrai, si nous considérons chaque chose en tant qu'elle est ce qu'elle est, mais non en tant qu'elle crée quelque chose ou devient quelque chose. Car ainsi nous expliquerons les choses d'ici bas comme devenues par un rapport à celles-là (qui les créent) et celles-là, comme produisantes), par un rapport à celles d'ici-bas (comme produites) et celles ci comme images, aux idées, et leurs idées comme des paradigmes. Si donc nous prenons la *maîtrise*[2] en soi, si nous l'entendons en tant qu'elle est *maîtrise*, elle sera dite par rapport à l'esclavage en soi; si nous l'entendons comme paradigme, elle sera dite par rapport au semblable à la *maîtrise* en soi. Cependant nous avons l'habitude d'appeler les dieux nos maitres, de sorte qu'il y aura là haut une maîtrise qui sera dite par rapport à l'esclavage qui est chez nous; mais il est vrai aussi de dire que nous participons de l'esclavage en soi, par rapport auquel la maitrise en soi

1 T. V. 191. Col. 933.

2 αὐτοδεσποτεία; je ne trouve aucun équivalent pour rendre l'idée de la condition sociale où l'on est propriétaire d'un esclave.

contient comme antécédent conditionnant la raison de la conclusion. Et tu vois que la maîtrise là haut fait connaître comme nos maîtres les meilleurs que nous, parce que nous participons à l'esclavage en soi, tandis que ce qu'on appelle chez nous la maîtrise par son rapport à l'esclavage chez nous [1], n'est plus dite aussi par rapport à l'esclavage là-haut, parce que l'essence de l'esclavage là haut ne tient pas son hyparxis de l'esclavage chez nous, mais au contraire; car nécessairement ce qui commande aux meilleurs, commande aussi aux pires. Il faut donc, comme il a été dit, que les choses qui sont là-haut et par soi soient dites par rapport à celles d'ici-bas; mais nous reviendrons encore sur ce sujet. Concluons de toutes ces apories ce qu'est l'idée absolument première. De la première aporie, il faut conclure qu'elle est incorporelle : car il n'est pas possible que, si elle était corps, elle fût participée soit en totalité soit en partie. De la deuxième, qu'elle n'est pas au même rang que les choses participantes; car si elle était au même rang, elle aurait quelque chose de commun avec elles, de sorte que nous concevrions avant elle encore une autre idée. De la troisième, qu'elle n'est pas une pensée, νόημα, de la substance, mais qu'elle est substance et être, afin que ce qui participe d'elle ne soit pas participant de la connaissance. De la quatrième, qu'elle est seulement paradigme, mais non aussi image, comme la raison psychique, afin que n'étant pas semblable à ce qui vient d'elle, elle n'introduise pas une autre idée avant elle; car la raison psychique est substance, mais comme elle n'est pas exclusivement paradigme, elle est aussi image; car l'âme n'est pas seulement substance, mais aussi génération [2]. De la cinquième, qu'elle n'est pas immédiatement et directement intelligible à nous, mais par l'intermédiaire de ses images; car la science en nous n'est pas au même rang qu'elle. De la sixième, qu'elle est susceptible de concevoir immédiatement les choses qui viennent après [3] elle, et par le fait qu'elle-même se sait leur cause. En résumé donc, l'idée véritable est cause incorporelle, sépa-

1 T. V. 195. Col. 934.
2 Je supprime avec Cousin l'article devant γένεσις, que conserve Stallbaum.
3 Au lieu de τῶν ἀπ'αὐτῆς δευτέρως, je lis δευτέρων.

rée, au-dessus des choses qui en participent; elle est substance immobile; elle est uniquement et réellement paradigme [1], intelligible aux âmes par l'intermédiaire des images, capable de penser les choses qui subsistent selon la cause, par une relation à elles, de sorte que de toutes ces apories nous pouvons saisir la définition une de l'idée véritablement idée. Si donc quelques-uns veulent élever des contradictions contre les idées, qu'ils contredisent cette définition, et qu'ils ne forgent pas des raisons sophistiques, en en donnant des représentations corporelles, comme si elles étaient au même rang (dans l'ordre des êtres) que les choses d'ici-bas, ou comme si elles étaient vides de substance, ou du même ordre que nos connaissances, ou en imaginant tout autre mode d'être pour elles, mais qu'ils remarquent que Parménide a dit que les idées sont des dieux, qu'elles sont un, et qu'elles ont leur hypostase en Dieu, comme le dit l'Oracle :

« La raison du Père, ayant pensé, a projeté avec force, par un acte puissant de volonté, les Idées avec leurs formes universelles [2] ».

Car la source des Idées, est Dieu, et elle est contenue dans un dieu qui est la raison démiurgique, et si c'est là l'idée, la première de toutes, c'est elle qui a été déterminée par la définition dont les éléments réunis sont tirés des apories de Parménide. Ceci dit, il faut examiner d'abord, s'il y a dans les intelligibles un relatif, et comment cette définition est vraie, et pour quelles Idées elle est vraie ; car il faut que chaque aporie nous introduise dans une certaine nature des êtres. Que le terme : *relatif*, πρός τι, a beaucoup de significations, on peut le comprendre d'après ce que l'on dit habituellement : car les accidents et toutes les choses dont la relation est absolument sans substance [3] sont une catégorie toute particulière de relatifs : tels sont le double, la moitié, et tous les autres de cette sorte, que la plupart ont l'habitude de concevoir uniquement au point de vue logique.

1 T. V. 196. Col. 934.
2 Conf. plus haut, l'oracle complet Cous. Col. 800. Trad. Franc., t. I, p. 264. Voir Damascius, *Problèm. et Solut.* § 311. *Procl.. in Tim* , 97. b; — 103. c; 267. f.
3 T. V. 197. Col. 935.

Autres sont les relatifs en tant que substances et dont la relation est substantielle, tels le droit et le gauche dans la nature ; car dans l'animal, le droit n'est pas un accident vide de réalité, mais une notion substantielle, en tant que le droit est dit principe de mouvement, et a certaines propriétés particulières que n'a pas le gauche, et qu'il a reçues de la nature. Il est évident que dans ces relatifs pris isolément, il y en a de deux espèces ; car le droit et le gauche par accident et non créés par la nature, échangent leur position ; mais dans les animaux, dans lesquels la disposition du composé est selon la nature, il est impossible qu'ils soient autrement qu'ils ne sont. C'est ainsi que Timée a posé le droit et le gauche dans les mouvements circulaires cosmiques, en déposant en eux des puissances substantielles, une puissance principale, et une secondaire, une puissance initiale et antécédente, et une conséquente. Les relatifs sont encore dits dans un sens plus parfait et qui les rapproche encore plus des choses qui subsistent par elles-mêmes : ce sont ceux dans lesquels chacun des deux est d'abord la chose de lui-même et ensuite de l'autre, celui-ci à son tour étant d'abord la chose de lui-même : tel l'intelligible qui est l'intelligible de lui-même, et la raison qui est la raison d'elle-même, et par cela même la raison est unifiée à l'intelligible et l'intelligible à la raison, et la raison et l'intelligible ne sont qu'un. Le père ici-bas, quoiqu'il soit père selon la nature n'est pas cela de lui-même ; il est donc père d'un autre, et ce qu'il est, il l'est seulement d'un autre. Mais là-haut, s'il y a là quelque causant paternel, il est d'abord ce qui achève et complète sa propre substance, et c'est ensuite et par là qu'il donne aux choses secondes, de lui-même, leur procession : et s'il y a quelque rejeton de lui [1], ce n'est qu'ainsi qu'il procède d'un autre. Lors donc que certaines choses de là-haut sont dites relativement l'une à l'autre, il faut supprimer en elles les relations nues et sans substance : car rien de tel ne convient aux Dieux : il faut concevoir là l'identité au lieu de la relation, et avant même cette identité, concevoir l'hyparxis de chacun, qui est en eux-mêmes. Car

1 T. V. 198. Col. 936.

chaque chose est d'abord à elle-même et pour elle-même et est unifiée aux autres ; car chaque chose même de ce qu'on appelle des relatifs est une espèce une, par exemple, l'espèce substantielle du *droit* est le causant de cette relation, et il en est de même du gauche : de sorte qu'une certaine notion une et la même fournit aux choses d'ici-bas, dans lesquelles elle est introduite, une espèce quelconque de relation [1]. Ainsi donc là-haut l'hypostase est affranchie de la relation, mais elle crée une certaine relation ; car il n'y en a aucune antérieure autre que le droit et le gauche dans les intelligibles ; et cependant il est possible que même en eux, on dise : le à droite et le à gauche, l'un par rapport à l'autre et qu'ils soient plus unifiés l'un à l'autre qu'à d'autres espèces, parce qu'ils opèrent nécessairement leur acte l'un avec l'autre, et que où est l'un, est aussi l'autre. Car des espèces, les unes agissent nécessairement à part les unes des autres, comme tous les relatifs des contraires ; les autres ont toujours leur acte uni l'un à l'autre, comme tous les relatifs dans l'intelligible ; les autres sont de telle sorte qu'ils sont nécessairement participés l'un avec l'autre, mais la réciproque n'a pas lieu dans ceux où l'un est un tout, l'autre partie. Ainsi donc, la communauté selon les participations caractérise la puissance des relatifs de là-haut ; et ce qui, dans les choses d'ici-bas, est relation, là haut est identité. Car si, comme on le dira dans ce qui suit [2] toute chose par rapport à toute chose est tout ou partie, ou identique ou différente, il est évident que le tout et la partie sont conçus dans ces espèces où l'un des relatifs est participé avec l'autre, mais sans que la réciproque ait lieu ; l'autre est conçu éminemment et exclusivement dans les contraires,

1 τοιᾶςδε σχέσεως. Le τοιόςδε n'est pas le τόδε. Ce dernier signifie l'essence déterminée de la chose ; τοιόςδε sa propriété qualitative quelconque sensible. Arist., *Anal. Post.*, I. 31. ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος. Le τοιόνδε exprime le tout à fait indéterminé, dans son universalité, ce qui n'a pas encore reçu une détermination plus précise. C'est l'interprétation de Biese, I. p. 276. Mais Bonitz, *in Met.*, 1033. b 19. dit au contraire : « forma τὸ τοιόνδε σημαίνει, c'est-à-dire περὶ τὴν οὐσίαν τὸ ποιόν ἀφορίζει ; ce n'est pas une chose à part, existant par elle-même ; mais celui qui fait une chose, ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε (la matière) τὸ τοιόνδε.

2 T. V. 199. Col. 937.

où la présence de l'un fait habituellement disparaître l'autre ; l'identique est conçu dans les choses où la participation est nécessairement selon la *conspiration*[1], le parfait accord de l'un avec l'autre et où il n'est pas possible que les deux ne soient pas ensemble là où ils sont présents, et ne soient pas tous deux absents là où ils sont absents. Il faut donc concevoir chacun de ce qu'on appelle les relatifs dans l'intelligible, comme une espèce une, capable de créer une relation mais non d'avoir une relation à ses substrats[2], quoi qu'on les dise relatifs, selon la notion commune, l'un à l'autre, comme l'a indiqué l'exposé. Car qu'il faille comprendre ainsi les relatifs là-haut et non comme dans les choses d'ici-bas, est évident. Ici-bas le semblable est semblable à son semblable, l'égal égal à l'égal, et les semblables et les égaux l'un à l'autre sont au moins deux. Mais là-haut il n'y a qu'une similitude, qu'une égalité, et celle-ci n'est que la similitude ou l'égalité d'elle-même et non d'une autre chose ; elle ne se trouve pas dans les choses divisées et qui sont suspendues à une autre, mais elle est dans elle-même. Chacune des deux espèces est de telle nature qu'elle a la substance fondée en elle-même, qu'elle est monadique, qu'elle est elle-même, en soi et non dans d'autres. Car les principes les plus propres des espèces et de tous les êtres sont la limite et l'illimitation; dans les choses séparées, la limite crée la monade et l'infinité crée la pluralité ; dans les choses continues, la limite crée le point[3], l'infinité, la distance et l'intervalle ; dans les rapports, la limite crée l'égalité, l'infinité, les proportions ; dans les qualités, la limite crée la similitude et l'infinité la dissemblance. Et Socrate lui-même dans le *Philèbe*[4] nous a enseigné que le plus et le moins sont du genre de l'infini. Partout l'image de la limite, qui a reçu ce que lui donne l'infinité, fait finies et limitées les choses jusque là infinies par leur propre nature ; la monade vient nombrer la pluralité, le

1 κατὰ σύμπνοιαν..
2 Stallbaum donne οὐ σχέσιν ὑποκειμένοις ἔχειν. Cousin avec les manuscrits B. C. D. ὑποκειμένοις οὖσαν.
3 T. V. 200. Col. 938.
4 *Phileb.*, 23 c. Conf. plus haut. Col. 738.

point, déterminer la distance, l'égalité mesurer les rapports; car l'égalité est une égalité de proportions. La ressemblance fonde le plus et le moins par la similitude des tensions et des détentes. Donc là-haut l'égal et le semblable sont monadiques, parce qu'ils sont limite, l'un des qualités, l'autre, des rapports, puisque le point est limite des continus, et la monade des divisés. Donc ce qui est ici bas selon la relation, il faut le concevoir là-haut selon l'identité ; les choses qui ici bas sont seulement relatives l'une à l'autre, il faut les concevoir là haut comme n'appartenant qu'à[1] elles-mêmes et beaucoup plus tôt dans elles mêmes[2], et ensuite par là ayant une communauté aussi avec les autres; les relatifs d'ici-bas sont sans substance et pour ainsi dire des épisodes; ceux de là-haut sont substantiels; enfin ceux dont les noms sont tirés de ceux-ci, ont là haut une existence antérieure à ceux à côté desquels ils existent selon une seule cause[3]. Voilà donc quelle est la nature des relatifs dans les intelligibles : je veux dire qu'ils ne sont pas selon une relation nue, ni selon l'accident; mais ils sont dans l'intelligible sous un mode absolu tout ce que sont, dans le sensible, les relatifs selon la relation; ils sont par eux-mêmes et en soi ce que sont les sensibles dans un autre; ils sont selon la substance ce que les autres sont selon l'accident, et ils sont purement tout cela à un degré plus haut que ceux qui sont dans les effets[4]. Car l'abaissement des choses qui *deviennent* par rapport à celles qui *sont* nous révèle des relations produites par des non relatifs, des composés issus de simples, des hypostases épisodiques[5], venant de choses qui subsistent substantiellement[6].

De toutes les déterminations que nous avons données plus

1 ἑαυτοῦ ὄν. Hégel dirait *le contenu* d'elle-même.

2 Cousin lit : *que dans les autres* : ἐν αὐτοῖς, au lieu de αὑτοῖς; le manuscrit b lit : ἐν αὐτοῖς πότερα πρότερον.

3 Il y a une idée absolue, purement intelligible des relatifs.

4 Car les relatifs absolus étant des idées sont des causes, et causes des relatifs relatifs.

5 C'est-à-dire des faits sans causes antécédentes ni effets conséquents, qui rompent la continuité du mouvement sérié de la procession, qui marche par sauts, mais par sauts ou progrès infiniment petits.

6 T. V. 201. Col. 938.

haut [1], il est utile de remarquer encore que, dans la pensée de Parménide, il faut poser à part, des idées même des choses qui paraissent des accidents, puisque lui-même nous dit que, dans certains cas, il y a des idées de relations. Mais il le dit de celles qui contribuent primairement à former la substance ou la perfection ; quant à celles, où l'hypostase purement épisodique est dans d'autres choses, il explique que ce sont des hypostases vides et d'accidents ; car les relations substantielles sont supérieures aux relations non substantielles, qu'elles contribuent à l'être des choses qui participent des idées ou à leur perfection ; c'est comme êtres et comme parfaites que les choses d'ici bas participent des idées ; c'est pourquoi il y a deux ordres d'idées, l'un créateur de substances, l'autre élaborant leur perfection [2]. Voilà ce qu'il y avait à dire sur le fond des doctrines.

Quant aux paroles du texte, celles-ci : « toutes celles des idées qui sont ce qu'elles sont par leur rapport les unes aux autres, » montrent que des idées les unes sont plus séparées les unes des autres, gardant leur état propre parfaitement pur, les autres sont plus unifiées les unes aux autres. Celles-ci sont donc par elles-mêmes, le contenu d'elles-mêmes et non d'autres, et elles ne sont pas cela seulement (c'est à-dire idées) les unes des autres. Le mot *homonymes*, d'après le système de Platon, est appliqué aux choses sensibles par leur rapport aux intelligibles, système qui veut que les dénominations des choses d'ici-bas leur viennent des intelligibles, comme dans les choses venant de *un* [3] et aboutissant à *un*, qu'on appelle homonymes ; car Aristote [4] habituellement les fait entrer dans la classe des homonymes. Qu'on ne réclame donc pas une même définition pour les uns et pour les autres (relatifs), puis-

1 Je lis avec Cousin ὅσα διωρισάμεθα (et non διωριζόμεθα) πρόςθεν, au lieu de διοριζόμεθα πρός τι.

2 Dans l'un et l'autre cas, elles sont ce que la scolastique appelle une : *actuatio substantiæ*.

3 ἐν τοῖς ἀφ'ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν ou πρὸς μίαν τινὰ φύσιν : ce qui a un rapport ferme à une seule chose, à une seule nature, d'où il part et où il arrive. Ammonius, *In categ.* τὰ ἀφ'ἑνὸς,ἀπὸ ποιητικοῦ τινὸς αἰτίας, τὰ πρὸς ἕν ἀπὸ τέλους. Il ne faut pas les confondre avec les καθ'ἕν, c'est-à-dire avec les synonymes, « quæcunque de eodem subjecto prædicantur. »

4 T. V. 202. Col. 939.

qu'ils ne sont pas coordonnés entr'eux, que les uns sont absolument en dehors des autres, comme les causants sont séparés, supérieurs, et en dehors de leurs causés, ou plutôt qu'on ne cherche pas à donner aucune définition de ces espèces, puisqu'elles sont parfaitement simples et indivisibles; car les définitions portent sur les composés, et ont pour objet les différences des espèces coordonnées; mais nous confions la conception des autres aux seules pensées de notre âme, pures et venues des dieux, et nous disons que Platon a appelé et défini les choses d'ici bas homonymes à celles d'en haut, et homonymes en tant qu'elles en participent; et c'est pourquoi il proclame leur ressemblance, comme l'a dit Socrate, lorsqu'il a prétendu que les Idées sont des paradigmes dans la nature. Mais ayant égard aux objections posées, il a ajouté « ou de quelqu'autre nom qu'on veuille les désigner », comme s'il voulait dire qu'il est possible de les appeler ressemblances et non ressemblances, puisque la ressemblance est de deux sortes et est celle du semblable ou du dissemblable au paradigme.

§ 85. — « Voici, dit Parménide, si quelqu'un de nous est maître ou esclave de quelqu'autre, il n'est assurément pas l'esclave du maître en soi, de l'essence du maître [1], ni non plus le maître n'est pas le maître de l'esclave en soi, de l'essence de l'esclave : mais comme chacun est un homme, il est l'un ou l'autre (esclave ou maître) d'un homme. La maîtrise en soi [2] est ce qu'elle est de l'esclavage en soi, et de même l'esclavage en soi est l'esclavage de la maîtrise en soi. Mais les choses chez nous n'ont pas de puissance, δύναμις, par rapport à celles d'en haut, ni celles d'en haut par rapport à nous; mais, c'est là mon sentiment, celles-là sont à part, les objets d'elles-mêmes, et sont par rapport à elles-mêmes, et les choses chez nous de même, ne sont que par rapport à elles-mêmes : —

[1] ὃ ἔστι δεσπότης n'est qu'une répétition de αὐτὸς δεσπότης. C'est la conséquence de son principe, qu'il n'y a pas de rapport, ni rien de commun entre les Idées ou essences idéales des choses et les choses mêmes.

[2] T. V. 203. Col. 940.

Comprends-tu ce que je dis ? — Je le comprends parfaitement, dit Socrate »[1].

Comment il faut concevoir les relatifs même dans les espèces, je crois que cela est devenu clair par ce qui a été dit ci-dessus. On peut trouver à poser là l'espèce du maître, et l'espèce de l'esclave ; car quelle autre chose appartient aux maîtres que de commander absolument à leurs esclaves, et de coordonner tout ce qui appartient à ceux-ci avec leur bien propre, et quelle autre chose appartient aux esclaves, que d'être commandés par d'autres et d'être soumis aux volontés de leurs maîtres. Comment donc cela ne serait-il pas, et dans un sens beaucoup plus éminent même, dans les espèces, les unes étant subordonnées aux autres, celles-ci étant plus puissantes et se servant des plus abaissées, les autres obéissantes et coopérant aux puissances des supérieures. Ainsi donc la puissance du maître est une puissance de se servir (d'un autre) et la puissance[2] de l'esclave est d'obéir et de servir. Les deux sont là haut selon la substance et non selon le sort, comme il en est dans leurs images ; car dans ces images, la maîtrise et l'esclavage sont comme des échos de celles qui sont selon la substance. Et si tu ne veux pas considérer cela dans les espèces, seulement au point de vue philosophique, mais le voir dans sa signification éminente et primaire, dans les diacosmes divins eux-mêmes, conçois encore ces diacosmes comme à la fois intelligibles et intellectuels, et conçois en eux les espèces, et tu trouveras comment[3] ces deux conditions conviennent à ces ordres des espèces ; car étant intermédiaires[4], ils commandent primairement et sont les maîtres de toutes les choses qui sont immédiatement au-dessous d'eux, et ils sont suspendus aux diacosmes qui les précèdent ; ils agissent pour le bien de ceux-ci et sont ce qu'ils sont de ceux-ci Car les ordres procédant d'eux, qui se sont manifestés les premiers, sont dominés par

1 *Parm.* 133. e.
2 L'essence, la fonction intelligible.
3 T. V. 204. Col. 941.
4 L'ordre des intelligibles et intellectuels est placé entre l'ordre des intelligibles purs et l'ordre des intellectuels purs.

eux et demeurent en eux, et ceux-ci gouvernent à leur tour les substances et les puissances de ceux qui viennent après eux-mêmes. D'où il résulte que dans les deuxièmes ordres les choses les plus universelles sont maîtresses des plus particulières, les plus monadiques des plus plurifiées, les absolues et affranchies de toute relation, sont maîtresses de celles qui font partie d'un ordre sérié; ainsi par exemple, dans les générations démiurgiques, Zeus tantôt est placé au-dessus d'Athéna, tantôt d'Apollon, tantôt d'Hermès, tantôt d'Iris; et tous ceux-ci obéissent aux volontés de leur père, communiquent, selon la règle démiurgique, leurs propres actes providentiels aux dieux du degré inférieur, puisque même la tribu angélique et tous les genres supérieurs sont dits être les esclaves, δουλεύειν, des dieux et obéir à leurs puissances. Qu'avons-nous besoin d'ajouter, là où les Oracles, avec la plus grande clarté, parlant des dieux eux-mêmes qui sont avant cet ordre intelligible et intellectuel, se servent de ces mots :

« Aux fulgurations intellectuelles du feu [1], toutes choses cèdent, *esclaves* de la volonté persuasive du Père. »[2]

Et encore :

« Mais toutes les choses qui sont les *esclaves* des Συνοχεῖς matériels. »[3]

Ceux-ci [4] donc sont dits être esclaves par rapport à ceux qui sont avant eux, et ceux-là être leurs maîtres, et dominer ceux qui viennent après eux comme étant leurs esclaves ; car ces termes sont, comme nous l'avons dit, les noms des puissances primaires et des puissances secondaires, des puissances absolues et séparées et des puissances coordonnées à leurs produits, des puissances qui ont la fonction de causes efficientes et de celles qui sont dans la catégorie [5] des causes instrumentales, dans leurs productions communes. Que

1 De la foudre, du feu céleste.
2 Cler., Oracle de Zoroastre, v. 75, cité, comme le suivant, par Damascius *de Princip.*, t. II. p. 87. Ru Conf. Proclus, *Theol. Plat.*, p. 240.
3 *Id.*. *id.* v. 137.
4 T. V. 205. Col. 942.
5 ὑφ'ὧν et δι'ὧν.

tout cela est selon la nature et non l'effet du hasard, tu peux le voir des entretiens tenus dans le *Phédon* [1] ; car c'est la nature qui a prescrit au corps d'obéir et à l'âme de commander. Si donc, dans ces sortes de choses, ces relations sont selon la nature, il n'y a rien d'étonnant que nous introduisions là-haut la maîtrise en soi, et l'esclavage en soi [2], puisque les Théologiens emploient ces termes pour faire voir chez les dieux des puissances dominantes et des puissances sujettes, de même que là-haut l'espèce paternelle et l'espèce maternelle se présentent sous une certaine forme, selon la propriété particulière divine, sous une autre forme, selon la cause spécifique, parce que là, la relation n'est pas vide et nue, mais est une puissance génératrice et une substance qui convient aux dieux [3]. Ainsi donc, il y a, même chez nous, comme quelqu'un l'a dit [4], une espèce maîtresse et une espèce servile, non seulement par le hasard du sort, mais avant cela, et par un choix libre [5] : à beaucoup plus forte raison dans l'univers des choses, il y a une espèce qui est maîtresse ou esclave selon la substance, comme ici-bas selon la nature, et une qui est maîtresse ou esclave selon la volonté, comme ici-bas selon le libre choix, parce que la puissance selon la substance [6] concourt avec la volonté et des maîtres et des esclaves : car c'est par l'effet de la persuasion, [7] que les maîtrisés sont maîtrisés, et que les gouvernants gouvernent :

« Toutes choses, dit aussi l'Oracle, cèdent aux fulgurations intellectuelles et obéissent à la volonté persuasive du Père ».

C'est pourquoi chacun est ce qu'il est selon la substance [8] et selon la nature, tous les deux étant persuadés d'en haut par le père intelligible d'être soumis à un maître et d'être maître,

1 Plat., *Phædon*, 80. a.
2 Que nous en fassions des idées, des essences intelligibles.
3 Qui entre dans la notion de l'essence de la divinité.
4 Aristote, *Polit.*, I. c. 2. p. 1252. 30. ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν, τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾷν ἄρχον φύσει καὶ δέσποζον φύσει.
5 Il y a des races comme des individus naturellement serviles ; il y a une servitude volontaire, une servilité native.
6 T. V. 206. Col. 942.
7 Je lis πειθόμεθα au lieu de πειθόμενα γάρ.
8 L'esclavage fait partie de la substance et de la nature de l'esclave.

et parce qu'ils ont par rapport l'un à l'autre cette maîtrise [1], comme dit Parménide, et cet esclavage. Mais quoi ! les Dieux ne sont-ils pas aussi nos maîtres, puisque Socrate, dans le *Phédon* [2], a dit que les Dieux sont nos maîtres, et que nous sommes leur propriété ? Disons donc à ce sujet notre propre opinion : cela est vrai, mais sous un mode différent; car ils sont les maîtres de nous, en demeurant séparés et élevés au-dessus de nous [3], tandis que les Dieux plus universels sont les maîtres des plus particuliers de là-haut, parce qu'ils sont coordonnés à eux [4] et ils sont nos maîtres par l'intermédiaire, comme il a été dit, de l'esclavage de là-haut, qui nous rapproche des Dieux et en fait nos maîtres. Maintenant comme tous les deux agissent sur tous les deux, il nous montre le principe supérieur [5] agissant plutôt sur les supérieurs, c'est-à-dire sur les Dieux qui sont nos maîtres, et le principe inférieur agissant sur les inférieurs, c'est-à-dire sur nous qui sommes *maîtrisés* par les Dieux [6]. Le mode de maîtrise là haut est donc différent, et n'est pas tel que le mode de domination comme il s'exerce chez nous. De même le mode d'esclavage diffère. Les Dieux se rapprochent eux-mêmes de leurs causants, et s'il y a quelque part un esclavage volontaire, c'est bien parmi eux; car c'est par un acte de volonté que les Dieux abaissés sont dominés par les plus parfaits parce que le fait d'être la propriété des meilleurs ne leur fait pas perdre la félicité qui leur appartient, et le fait d'être à eux-mêmes les place encore davantage [7] parmi ceux qui sont au-dessus d'eux. C'est ainsi que la raison commande, selon le *Timée* [8], à la nécessité dans le monde, parce qu'elle la persuade de regarder le plus possible vers le meilleur, comme dit aussi Socrate

1 Je supprime un δεσποτείαν qui est inutilement deux fois répété dans le texte de Stallbaum.

2 92. b.

3 ἐξῃρημένως.

4 συντεταγμένως,

5 Je lis ἡμῶν θεοὺς au lieu de ἡμᾶς θεοὺς que donne Stallbaum, à moins qu'on ne lise δεσπόζοντας ἡμᾶς au lieu de δεσπότας.

6 Il s'exerce une double action sur nous, l'une immédiate, l'autre médiate, l'une par les dieux abaissés, l'autre par les dieux plus universels.

7 T. V. 207. Col. 943.

8 *Tim.*. 48. a.

dans le *Phédon* [1]. Ces deux principes étant les causes de la composition du monde, la génération a lieu par la nécessité sans doute, mais selon la raison, parce que la nécessité est esclave de la raison, afin que le tout demeure gouverné par la raison. Ainsi donc les Dieux sont les maîtres des Dieux, et les hommes des hommes, les uns selon la substance, les autres selon la fortune, parce que l'esclavage là-haut est subordonné [2] aux Dieux ; car toute la série de l'esclavage est sous la maîtrise divine, puisque la maîtrise n'est pas au même rang de dignité dans l'essence que l'esclavage ; mais elle est au-dessus d'elle, autant qu'il peut y avoir de priorité entre des choses coordonnées [3], et il est nécessaire que les choses plus élevées commandent à toutes celles qui sont plus pauvres dans l'essence [4]. Ainsi donc toute la série selon l'esclavage en soi étant subordonnée à la maîtrise en soi, il est rationnel que les Dieux soient les maîtres selon leur propre puissance *despotique*, et que les plus universels soient les maîtres, non seulement des Dieux plus particuliers, mais encore des hommes qui participent, selon l'extension, [5] de l'esclavage en soi qui fait les choses pires esclaves des meilleures.

§ 86. — « Ainsi donc, dit-il, la science, la science en soi, qui est l'essence de la science, sera la science de cette vérité, la vérité en soi, qui est l'essence de la vérité. — Parfaitement. — Et encore chacune des sciences qui est science en soi, sera la science de chacun des êtres, qui est être en soi ? oui ou non ? — Oui [6]. »

Socrate [7] a célébré aussi dans le *Phèdre* [8], la science divine, lorsqu'il fait remonter toutes les âmes aux ordres intelligi-

1 *Phædon*. 97. c.

2 Je lis ὑποτεταγμένης au lieu de ὑποτεταγμένων que donne Stallbaum.

3 Il y a des rangs d'ordre dans les coordonnés. Premiers, deuxièmes, etc. ut inter pares id fieri potest.

4 Je lis ὅσα avec Cousin et la note de Stallb. au lieu de ὧν τὰ, qui pourrait à la rigueur s'entendre.

5 L'idée de l'esclavage contient dans l'extension, περιοχή, les hommes comme les Dieux.

6 *Parm.*, 134. a. C'est la conséquence du principe que les idées ne sont en rapport que les unes avec les autres. et non avec les choses. L'idée de la science est corrélative à l'idée des choses et non aux choses mêmes.

7 *Phèdre*, 247. d.

8 T. V. 208. Col. 944.

bles et intellectuels, et lorsqu'il dit qu'elles contemplent là la justice en soi, la sagesse en soi, la science en soi, consubstantifiées à cet ordre moyen des Dieux; il a lui-même établi que là est la vérité, qui procède des intelligibles et fait briller la lumière intelligible dans tous les genres moyens des Dieux et a suspendu cette science là à cette vérité là. Et cela a été prouvé par moi et par mon maître quand nous avons expliqué les divines intentions de Socrate dans le *Phèdre* [1]. Si donc traitant ici des diacosmes spécifiques, il dit que la science en soi est la science de la vérité en soi, il n'y a pas lieu de s'étonner. Là haut, la science, la vérité et toutes les espèces qui sont là, participent de la science en soi, et de la vérité en soi, l'une faisant intellectuelles toutes celles qui sont là-haut — car cette science est la pensée éternelle et monoïde des choses éternelles, — l'autre les faisant intelligibles; car la lumière de la vérité étant un intelligible leur communique sa puissance intelligible. Et puisqu'il y a de ces espèces moyennes un grand nombre de classes, [car les unes, comme on dit, sont les sommités, ont le caractère de l'un et sont intelligibles; les autres ont la vertu de contenir toutes les choses dans leur système propre et d'en lier le contenu; les autres sont télésiurgiques et ont la vertu de faire retourner,] – par cette raison, après la science une, il a fait mention des sciences plusieurs; car elles procèdent d'en haut, à travers tous les genres, accompagnées de la lumière de la vérité. Cette lumière, c'est l'un. qui est, dans chaque ordre, et l'intelligible auquel il est conjoint et la pensée. De même donc que la pensée dans son tout est la pensée du tout intelligible, de même les pensées plusieurs sont unifiées aux intelligibles plusieurs [2]. Donc ces espèces, qui sont complètement éloignées et au-dessus de notre connaissance ont des pensées unifiées à leurs propres intelligibles; car les intellectuelles, quoique séparées et au dessus de nous, cependant parce que notre

1 Syrianus et Proclus avaient donc écrit un commentaire sur le *Phèdre*: tous les deux sont perdus.
2 T. V. 209. Col. 945.

hypostase procède sans solution de continuité d'elles, sont en quelque manière en nous; nous en possédons une connaissance, et par elles une connaissance de la suprématie inconnaissable même des choses plus divines. Et il ne faut pas dire, comme le font certains des amis de Platon, qu'on ne sait pas cette science divine elle-même, mais que c'est elle qui procure, d'elle-même, ce savoir, aussi aux autres. Car chacune des choses divines agit primairement sur elle-même, et tire d'elle-même, le principe de son essence particulière, propre: le causant de la vie se remplit lui-même de vie, le causant de la perfection se fait lui-même plus parfait : par conséquent ce qui fournit aux autres le connaître, possède lui-même, avant tous autres, la connaissance des êtres, puisque même la science chez nous, image de la science en soi, connaît les autres choses et avant ces autres choses se connaît elle-même. Ou bien y a-t-il quelque autre connaissance qui nous dise qu'est-ce qu'est cela même : la science [1] ? Et comment n'appartiendrait-il pas à la même puissance de connaître à la fois les relatifs puisqu'ils sont à la fois ? Ainsi donc la science qui connaît les choses susceptibles d'être *sues* par la science, se connaît aussi elle même, comme étant la science de ces choses. Mais il ne faut pas dire que les autres sciences sont les sciences des choses susceptibles d'être sues, mais que la science divine est cela même, science des sciences, et non connaissance des choses susceptibles d'être sues et que c'est là son caractère éminent et absolu; car si les autres sciences sont sur le même rang [2] que la science une et unique, celle ci [3] connaîtrait et les sciences elles-mêmes [4] et les objets susceptibles d'être sus qui leur sont tous correspondants par essence [5], par le fait qu'elle connaît celles là, parce qu'ils sont ce qu'ils sont, par leur relation réciproque. Mais si la science une et unique est séparée des sciences plusieurs et ne

1 Je lis avec Cousin, ἤ τίς ἐστιν , en mettant un point après ἑαυτήν de la proposition précédente, au lieu de ἥτις, de Stallbaum, qui lie les deux membres.

2 σύστοιχοι, du même ordre, coordonnées.

3 σύζυγα.

4 Je lis αὐτή avec Cousin et les manuscrits B. C. au lieu de αὐτήν avec Stallbaum et les manuscrits A. D.

5 T. V. 210. Col. 945.

se retourne pas vers elles, elle a son hypostase en acte en elle-même, et n'a pas d'objet purement susceptible d'être su, apparié à elle-même. Et de même que la connaissance de cette science est simple et parfaitement semblable à l'un, de même l'objet connaissable est unié et embrasse dans sa compréhension, tous ces objets accouplés à la science [1]. Il y a donc une science en soi qui est cause, pour ce qui participe d'elle et encore beaucoup plus tôt pour elle-même, du savoir ; car sa substance est substantifiée dans le fait qu'elle est connaissance et d'elle-même et de l'être ; car cette science là haut n'est pas une habitude, ἕξις, ni une qualité, mais une hyparxis indépendante, n'appartenant qu'à elle-même, solidement fixée en elle même, et par le fait de se connaître elle-même, connaissant l'objet primairement connaissable, scientifiquement, c'est-à dire le purement être. Car elle est accouplée à cet objet comme la raison purement raison à l'intelligible purement intelligible, comme la sensation purement sensation, au sensible purement sensible. Les sciences en soi plusieurs qui viennent après celle-là, sont comme des processions procédant de la science une et unique, accouplées aux pluralités des êtres qu'embrasse l'être, objet de cette science une, et qui est l'un plusieurs, comme l'est également la science. L'élément unié de cette science est unifié à l'un de l'être, connaît cet un, et l'un d'elle-même, tandis que sa pluralité connaît les pluralités des êtres qu'embrasse cet un, et se connaît elle même. Les unes sont des substances capables de connaître, les autres des hypostases capables d'être connues [2], et leur union parfaitement une constitue un caractère propre aux hypostases simples des espèces.

§ 87.— « Mais la science chez nous ne sera t-elle pas la science de la vérité chez nous, [3] et de nouveau à chacune des sciences chez nous, ne lui arrivera-t-il pas d'être la science de chacun des êtres chez nous ? — Nécessairement. [4] »

1 σύζυγα.
2 Je lis γνωσταί au lieu de γνωστικαί.
3 T. V. 251. Col. 946.
4 *Parm.*, 134. a. b.

Nous participons nous aussi à la vérité, non à celle dont participent ces espèces, mais à celle qui a été donnée à notre ordre par la démiurgie, et la science chez nous est la science de cette vérité là. Il y a aussi des connaissances plus particulières que cette science, les unes qui expliquent tel objet connaissable, les autres tel autre connaissable, les unes tournées vers la génération et ses espèces diverses, les autres scrutant la nature dans son tout, les autres contemplant les hypostases surnaturelles[1] des êtres ; et les unes employant les sens et n'accomplissant qu'avec eux leur œuvre propre, les autres ayant besoin des notions représentatives et des formes de l'imagination, les autres se contentant de notions fournies par l'opinion, les autres repliant sur lui même l'entendement pur en lui-même[2], les autres élevant l'entendement qui est en nous, à la hauteur de la raison : c'est celles-là que définit Socrate dans le *Philèbe*[3] où il distingue en elles l'élément pur et sans mélange de l'élément qui ne l'est pas, et dit que celles qui emploient les sens et se remplissent du vraisemblable ne sont pas pures, tandis que celles qui opèrent sans les sens sont des connaissances pures et exactes. C'est là qu'il place, avant tous les autres arts[4], les trois arts : de l'arithmétique, de l'art *métrique*[5], et de l'art statique[6] et avant ces arts, les arts philosophes[7] différents de ceux qui ont cours dans le vulgaire, et avant ceux-ci, la dialectique qui est ce qu'il y a de plus pur dans la raison et dans la science[8]. Puisqu'il y a une si grande différence dans les sciences, il est évident que les unes ont la fonction de juger de certains objets de la science, les autres d'autres, et aussi d'objets qui contribuent à éveiller en nous la réminiscence de l'être, par exemple la

1 ὑπερφυεῖς, modum naturæ excedentes.
2 N'étant que l'entendement même, sans complément ni détermination, ce qu'il est par lui-même.
3 *Phileb.*, 59. c. περὶ ἐκεῖνα ἔσθ' ἡμῖν τότε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές.
4 T. V. 212. Col. 947.
5 *Phileb*, 55 e. le texte de Platon donne μετρητικήν au lieu de μετρικήν.
6 L'art de peser, et l'art de mesurer.
7 *Phileb.*, 56. e. κατὰ φιλοσοφίαν... ἡ (τέχνη) τῶν φιλοσοφούντων ἢ μὴ φιλοσοφούντων.
8 Conf. *Phil.* 55 et 59 d.

géométrie qui étudie la notion de la figure chez nous, l'arithmétique qui explique et développe par ses démonstrations propres l'espèce une des nombres, une autre qui porte ses investigations sur quelqu'autre des objets particuliers de la connaissance scientifique, qui existent parmi nous. Il faut donc entendre le mot de science dans un sens sûr et précis, ne pas introduire au milieu des sciences les arts et rechercher les idées de ces arts auxquels les besoins ont donné naissance chez nous et qui ne sont que les images d'images : car ils ne font que copier les sciences véritables. De même donc que nous disons qu'il y a des idées des accidents qui parfont la substance, mais non de ceux, issus des premiers, qui n'ont qu'une hypostase accidentelle et seulement dans d'autres choses et s'introduisent dans des espèces déjà parfaites, comme nous l'avons expliqué plus haut [1] ; — car ce ne sont que des échos de ceux qui tiennent primairement leur hypostase d'en haut ; — de même les arts, qui sont des simulacres des sciences, ont leur origine ici-bas ; mais les sciences elles-mêmes procédant des sciences qui présubsistent là-haut, leur sont supérieures, car c'est par elles que même chez nous il s'opère une ascension vers les sciences véritables et une assimilation à la raison. Et de même qu'il y a nécessairement, là-haut la science une et unique avant les plusieurs sciences, qui est la science de ce qui est vérité en soi, comme les sciences plusieurs de là haut sont les sciences des plusieurs vérités de là-haut (car l'objet propre de la science de chacune est une certaine vérité) [2] de même il faut, pour les sciences chez nous qui sont plusieurs, concevoir par elle-même l'espèce une et entière de la science, qui n'est ni complétée par les plusieurs sciences ni coordonnée avec elles, mais présubsiste en soi et par soi, et concevoir les sciences plusieurs se répartissant le domaine un de la science, et chacune différente, ayant un rang différent selon les différents connaissables qu'elles ont pour objet, mais se rapportant toutes à la science première et recevant d'elle leurs principes. Il y a

1 Conf. Col. 826. 827.
2 T. V. 213. Col. 948.

ainsi parmi nous une science distincte de la science divine, mais qui nous sert d'intermédiaire pour remonter jusqu'à elle. Il ne faut donc pas poser en nous le monde intelligible, comme quelques-uns l'ont dit [1] afin que nous connaissions qu'il y a des intelligibles en nous ; car les intelligibles sont séparés et au dessus de nous, et sont la cause de notre substance. Il ne faut pas dire non plus que quelque chose de l'âme demeure en haut [2], afin que par cette partie de notre âme nous ayons un contact avec les intelligibles ; car ce qui demeure toujours en haut ne saurait jamais être accouplé avec ce qui s'éloigne et s'écarte de la vraie pensée, et ne saurait constituer avec lui la même substance, ni en parfaire la substance. Il ne faut pas non plus poser l'âme comme consubstantielle aux dieux [3]; car le Père qui l'a engendrée a produit notre hypostase primitive des éléments du deuxième et du troisième [4] degré : car ce sont là des opinions qu'ont été contraints de poser ceux qui, cherchant à expliquer comment nous, qui sommes tombés dans ce lieu ici-bas, nous connaissons les êtres, et cela, quand la connaissance de ces êtres n'appartient pas à des êtres déchus et tombés, mais au contraire à des êtres qui se sont réveillés et se sont conservés sobres de l'ivresse de la chute. [5] Mais il faut dire que nous, demeurant à notre rang propre [6] et ayant des images substantielles des principes universels, par elles, nous nous retournons vers ces principes [7] et par les marques caractéristiques que nous en avons, nous nous formons un concept des êtres, qui est de la même série que les êtres mêmes, mais qui est inférieur relativement à leur valeur propre, tandis que nous nous formons des espèces qui sont chez nous un concept égal en

1 Plotin, *Enn.*, IV. 8. 3.

2 Plot., *Enn.*, IV. 8. Conf. Proclus, in *Alcib.*, ὅσοι μέρος μὲν εἶναι τῆς θείας οὐσίας λέγουσι τὴν ψυχήν, comme Plotin, *Enn.*, I. 1, 9, — 12.

3 *Plot.*, *Enn.*, IV. 8. 3.

4 *Tim.*, 41. d. Les restes du mélange précédent qui avait formé l'âme du Tout, le Père les versa dans la même coupe pour former l'âme humaine, et les mélangea de la même manière, mais ces éléments n'étaient plus ἀκήρατα — κατὰ ταὐτὰ ὡςαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα.

5 Plotin, *Enn.*, IV. 8. 1.

6 Conf. ce sujet très développé dans le commentaire sur l'*Alcibiade*, Cous. Col. 502, 506.

7 T. V. 214. Col. 948.

dignité à l'objet, parce que nous pouvons embrasser dans un seul (être ou notion) [1] les connaissables et la connaissance.

§ 88. — « Or, tu le reconnais, les espèces en soi, nous ne les possédons pas et il n'est pas possible qu'elles soient en nous. — Non ! Certes. — Mais les genres en soi sont connus ce qu'ils sont chacun, par l'espèce en soi de la science ? — Oui — Espèce que nous ne possédons pas ? — Non, vraiment. — Donc aucune des espèces n'est connue, par nous du moins, puisque nous ne possédons pas la science en soi ? — Cela n'est pas vraisemblable. [2] »

Ici, s'appuyant sur les propositions développées plus haut, il amène, à peu près comme il suit, la conclusion qu'il se proposait : les espèces absolues et séparées (des choses) sont en soi ; les choses en soi sont à elles mêmes et ne sont pas en nous ; les choses qui ne sont pas en nous ne sont pas du même rang que notre science ; les choses qui ne sont pas correspondantes, par leur rang, à notre science sont inconnaissables à notre science : donc les espèces absolues sont inconnaissables à notre science ; car elles ne sont visibles qu'à la raison seule, et cela est vrai de toutes les espèces, mais éminemment de toutes celles qui sont au-delà des dieux intellectuels ; car ni la sensation, ni la connaissance par l'opinion, ni l'entendement pur, ni notre connaissance intellectuelle, ne réunissent l'âme à ces espèces. Seule l'illumination venue des dieux intellectuels, nous rend capables de nous unir à ces espèces intelligibles là et aux espèces intellectuelles, comme quelqu'un le dit quelque part dans une inspiration divine [3] : donc la nature de ces espèces nous est inconnaissable, parce qu'elle est d'un ordre supérieur à notre intelligence, et aux pouvoirs de connaître de notre âme. C'est pourquoi Socrate dans le *Phèdre* [4], comme nous le disions plus haut, compare la connaissance intuitive de ces espèces aux visions des mystères, des initiations, des *époptics*, quand il décrit la marche ascensionnelle des âmes vers la

1 L'unité du représentatif et du représenté, comme dit M. Renouvier.
2 *Parm.*, 134. b.
3 T. V. 215. Col. 949.
4 *Phædr.*, 249. d.

voûte qui est sous le ciel, vers le ciel lui-même et vers le lieu hypercéleste [1], et là il appelle les visions de ces espèces, des simulacres purs, sûrs, simples, bienheureux. Nous avons, depuis longtemps, montré dans notre écrit sur la *Palinodie*, [2] que tous ces ordres sont intermédiaires entre les dieux intellectuels et les premiers intelligibles, et cela par des preuves si claires, à mon sens, qu'il doit être évident comment ce que nous disons ici ne peut manquer de posséder quelque vérité. Ainsi donc, comme je l'ai dit plus haut, la connaissance des espèces intellectuelles, c'est le démiurge lui-même et le Père des âmes qui l'a déposée en nous [3] ; de celles qui sont au-dessus de la raison, telles que sont les espèces dans les ordres supérieurs, la connaissance nous en est dérobée et est au-dessus de nos facultés de connaître ; elle naît [4] d'elle-même, connaissable uniquement aux âmes saisies par l'inspiration divine, de sorte que même les conclusions où nous arrivons ici maintenant, sont les conséquences de nos conceptions touchant les espèces à la fois intelligibles et intellectuelles : conclusions qui portent que nous ne participons pas à la science en soi qui, dit-il, connaît les genres en soi des êtres et chacun d'eux. Il ne faut donc pas comprendre comme genres des êtres les notions que nous nous représentons communes à plusieurs choses, ni toutes celles qui ne sont dues qu'aux notions communes, (car ces représentations sont postérieures aux êtres [5]) ; mais bien toutes celles qui ont une puissance génératrice plus générale et supérieure, selon la cause, aux générations [6] qui se produisent dans des espèces plus particulières [7]; car de même qu'ici-bas les genres des espèces ou sont conçus par l'imagination dans plusieurs, ou sont affirmés de plusieurs, de même ceux qui sont là-haut, ont, plus marqué, le caractère de principes, sont plus

1 *Phædr.*, 247.
2 Le commentaire sur le *Phèdre* est perdu.
3 Les Idées sont innées.
4 αὐτοφυής : nous n'y sommes pour rien ; c'est un coup de la grâce qui les fait naître en des âmes qui ont reçu l'influence divine : c'est le *pati Deum*.
5 Genus post rem.
6 A la fois logiques et réelles.
7 T. V. 216. Col. 950.

parfaits et embrassent un plus grand nombre d'autres espèces, et l'emportent sur celles qu'ils contiennent par la simplicité et la puissance génératrice ; ceux-là, il faut dire qu'ils sont connus par l'espèce de la science qui a son principe là haut, qui rassemble sous le mode unifié tous les pluralités et sous le mode universel tous les particuliers, selon une seule connaissance qui a la forme de l'unité. C'est là ce que veut faire la science chez nous, qui, par les causes, prend successivement connaissance des processions des êtres[1], science qui n'obtient qu'un rang inférieur.

§ 89. — « Donc nous est inconnaissable et le beau en soi dans son essence, et le bien, et tout ce que nous concevons comme étant Idées en soi. » — Cela en a tout l'air[2]. »

Le beau et le bien procèdent d'en haut, du faite le plus élevé des intelligibles et descendent dans tous les genres du deuxième degré des dieux; les diacosmes intermédiaires reçoivent donc la procession des espèces mêmes et cette procession est magnifique, puisque selon le bien, ils sont pleins de leur propre perfection, de la puissance de se suffire à eux-mêmes et de n'éprouver aucun besoin ; et que selon le beau, ils sont désirables et aimés des choses qui viennent après eux, qu'ils possèdent la puissance de faire remonter celles qui ont procédé et de lier ensemble les causes divisées ; car la conversion vers le beau rassemble et unit tout, et est comme un centre puissant où tout s'appuie. Ces espèces, — c'est le bien et le beau dont je parle, — sont donc dans les premiers intelligibles, mais à l'état latent et caché, et sous un mode qui ressemble à l'unité ; puis ils en sortent ensemble et passent dans des ordres différents, mais sous une forme coordonnée à chacun. De sorte qu'il ne faut pas s'étonner[3] s'il y a quelque beau connaissable par la sensation seule, un autre connu par l'opinion, un autre par la pensée accompagnée de raisonnement, un autre par la pensée pure, un autre inconnais-

1 Méthode de déduction

2 Parm., 124, c. Le texte dit ἰδέας αὐτὰς οὔσας. Stallbaum croit à une erreur de copiste, αὐτὰς au lieu de ὄντα. Je crois plutôt, comme il le suggère, que αὐτὰς signifie là αὐτὰς καθ'αὑτάς.

3 I. V. 217. Col. 951.

sable par lui-même, absolument séparé et ne pouvant être connu que par sa propre lumière.

§ 90. — « Considère encore quelque chose de plus grave que cela : — Quoi donc ? — Accorderas tu ou non, que s'il y a quelque genre en soi absolu de la science, il sera de beaucoup plus exact que la science chez nous, et qu'il en sera de même de la beauté et de tous les autres genres ? — Oui. [1] »

Les idées précédemment exposées par nous dans une recherche qui a eu un caractère plus particulièrement théologique, nous ont fait arriver jusqu'aux diacosmes spécifiques, à la fois intelligibles et intellectuels [2] : car si elles sont fausses ou au moins douteuses, appliquées seulement aux diacosmes intellectuels, elles se sont montrées toutes vraies, et inspirées par les dieux, appliquées à ceux dont il s'agit maintenant, et elles nous font remonter à la nature particulière et caractéristique des espèces qui est dans l'intelligible, quoiqu'elles aient la forme d'objections et de doutes, en tant que procédant des intellectuels, mais exprimant en réalité la marque particulière et caractérisque des espèces primordiales. L'argument qui, dans son développement, montre qu'elles ne connaissent pas les choses d'ici-bas et n'exercent pas sur elles la puissance d'un maître, appliqué aux idées démiurgiques, est une proposition fausse ; car c'est de ces idées que les choses d'ici-bas tiennent leur hypostase ; ce sont elles qui président, avec un empire souverain, à leur création et à leur division multiple en espèces indivisibles, de sorte qu'elles ont anticipé en elles-mêmes l'action providentielle et la domination sur ces choses ; mais appliquée aux idées primordiales [3] et qui sont le plus semblables à l'un et qui sont réellement intelligibles, la proposition est parfaitement vraie ; ce sont elles qui, sous la forme monoïde, unifiée et universelle ont apparu les premières dans la raison intelligible, sortant de *l'être* [4]. Car embrassant les causes paternelles des genres les

1 *Parm.*, l. 134. c.
2 Conf. id. lib. VII.
3 T. V. 218. Col. 952.
4 Je crois qu'il faudrait lire ici « *de l'un*, ἐκ τοῦ ἑνός.

plus communs et dont l'extension est la plus grande, elles sont plus riches et plus puissantes que la connaissance divisée des choses d'ici bas et que cette domination immédiate sur les sensibles qui est celle d'un maître; car ces dieux intelligibles sont les maîtres des dieux qui sont manifestement émanés d'eux, et leur connaissance est au-delà de toutes les autres connaissances divines. C'est en ayant les regards fixés sur ces espèces que Platon conclut d'elles, que les Dieux ne sont pas nos maîtres et qu'ils ne connaissent pas les affaires humaines ; car les causes de ces choses et les puissances qui les dominent, comme nous l'avons expliqué, sont dans les dieux intellectuels ; celles des intelligibles ont leur fondement au-dessus de toutes ces divisions, et produisent toutes choses selon les causes unifiées et les plus simples : leur mode de créer, comme leur mode de connaître est un, concentré en lui même et uniforme (ἑνοειδής). Ainsi la cause là haut, la cause intelligible du genre céleste produit les choses célestes : les dieux, les anges, les démons, les héros, les âmes, non en tant que démons ou anges (car ceci est le caractère particulier et propre des causes divisées et des idées divisées, dont les dieux intellectuels ont opéré la division en pluralité), mais en tant que tous ces genres sont, en quelque manière, divins et célestes, et en tant qu'ils ont reçu, dans leur lot, une hyparxis unifiée avec les Dieux. Et il en est de même de chacune des autres idées ; ainsi on ne doit pas dire par exemple, que l'espèce intelligible de tout ce qui a des pieds et vit sur la terre, gouverne en maître les choses divisées selon leur espèce individuelle et une — car ceci est la fonction des espèces émanées d'elle et divisées en pluralité — mais il faut dire qu'elle gouverne toutes les choses en tant qu'elles ne font qu'un seul genre [1]. Car les espèces plus proches de l'un créent des hypostases plus universelles et plus semblables à l'un, et toutes celles qui sont après celles là, créent des hypostases plus particulières et plus plurifiées. Et il en est de même des autres idées intelligibles qu'enveloppe la raison intelligible. Mais en avançant

1 T. V. 219. Col. 952. Il y a des dieux qui gouvernent les genres; d'autres qui gouvernent les espèces; d'autres qui gouvernent les individus.

dans le cours de cette discussion nous examinerons cela davantage.

L'opinion de Platon sur la Providence a été très clairement exposée par l'hôte d'Athènes[1], là où il professe par ses paroles que les dieux connaissent tout, et ont un pouvoir de gouvernement sur tout; mais même ici, et peut être n'était-ce pas le moment opportun de le faire, on fait[2] habituellement entrer la question de la Providence dans le cercle des discussions des difficultés que soulève la théorie des Idées. Pour nous, nous nous expliquerons très sommairement sur ce sujet. Il est évident que, si quelqu'un conteste que la connaissance et l'empire des Dieux s'étende et pénètre en tout, Parménide a montré l'absurdité de cette hypothèse immédiatement et dès le premier mot : car appeler plus *grave* la conclusion où elle aboutit, plus grave que celle où aboutit la précédente, exprime, je crois, avec une précision suffisante, qu'il condamne tous les raisonnements qui suppriment la providence. Car il est grave d'affirmer que les Dieux ne sont pas connus de nous[3], qui sommes des êtres raisonnables, intellectuels et qui possédons quelque chose de divin, selon notre substance. Mais il est plus grave de supprimer chez les êtres divins la connaissance même; car l'un vient de gens qui ne se retournent pas vers les Dieux, l'autre de gens qui empêchent la bonté des Dieux de procéder en toutes choses; l'un ne touche que notre substance à nous, l'autre se porte outrageusement contre la cause divine. Et le mot *plus grave* n'est pas entendu dans le sens d'une objection plus forte[4], comme on a coutume d'appeler *graves* les gens qui sont supérieurs par la force de leurs raisons, mais comme devant inspirer à ceux qui possèdent leur raison, une plus grande crainte et une

1 *De Legg.*, X. 903. b. Ce passage célèbre est une sorte de Théodicée, où Platon prend la défense de la providence divine et de sa sollicitude pour le monde. Aristote est moins affirmatif sur ce point : *Ethic*, *Nic.*, X. 9 « εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίγνεται, ὥσπερ δοκεῖ. »

2 Je lis avec Cousin ἐπειςκυκλεῖν au lieu de ἐπεῖ... σκυκλεῖν ou κυκλεῖν de Stallbaum. Le pluriel εἰώθασι ne se rapporte pas aux interlocuteurs du *de Legibus*, mais aux commentateurs du *Parménide* ou en général aux critiques du système.

3 Je lis τοὺς θεοὺς et νοερῶν au lieu de τὸ θεῶν de Stallbaum.... et νοερὸν ὄν.

4 T. V. 220. Col. 953.

plus grande réserve; car cette hypothèse déchire l'union des êtres et sépare et retranche du monde le divin ; elle limite la puissance divine, comme ne descendant pas en toutes choses, et circonscrit leur puissance intellectuelle comme n'étant pas complète et parfaite ; elle renverse toute la démiurgie et l'ordre qui, des causes séparables, se communique au monde. et la bonté, qui, partant d'une seule et unique volonté, remplit tout, selon le mode unié, de biens. Plus grand encore que ces maux est le renversement de la piété : car quelle communauté les hommes auront ils avec les Dieux, si l'on supprime la connaissance qu'ils ont des choses d'ici-bas. Disparaîtront donc et seront réduites à rien toutes les cérémonies d'adoration envers le divin, toutes les prescriptions des choses saintes, tous les serments où on appelle les Dieux en témoignage, et les notions que nous avons d'eux sans qu'on nous les ait apprises et qui sont inhérentes à nos âmes. Quel don restera t-il aux Dieux à faire aux hommes, s'ils ne possèdent pas par anticipation les mesures intellectuelles du mérite de ceux qui les reçoivent, s'ils n'ont pas connaissance de ce qu'ils font, de ce que nous souffrons, de ce que nous pensons, même quand nous ne passons pas à l'action. C'est donc bien justement qu'il appelle *grave* le raisonnement qui amène à de telles conséquences, non pas parce qu'il est très fort et difficile à réfuter, mais parce qu'il doit nous inspirer toute sorte de craintes. Car s'il est impie de renverser n'importe lequel des commandements divins, parce que l'opinion que nous avons des dieux mêmes est par là tout entière renversée [1], comment verrait-on sans effroi s'établir un tel changement, un tel bouleversement? Mais qu'il a condamné une telle hypothèse, qui professe l'ignorance (des Dieux) à l'égard de l'administration des choses humaines [2], cela résulte encore évidemment de ce qui suit. Puisque lui-même (Platon) veut que Dieu connaisse et fasse tout, et que quelques uns de ceux qui sont venus après lui, ont tenté de renverser complètement cette doctrine, eh ! bien, disons à ce

1 T. V. 221. Col. 954.
2 C'est-à-dire qu'ils ignorent comment sont administrées et se comportent les choses de ce monde.

propos tout ce qui suffit au sujet que nous proposons. Quelques uns de ceux qui se rattachent à lui [1], se laissent troubler par la remarque que l'instabilité des choses qui sont emportées tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, ne paraît pas impliquer la Providence et un Dieu qui y président ; car ce qu'on appelle les événements venus du hasard, l'inégalité dans les conditions de la vie, l'agitation désordonnée des choses matérielles leur fournissent de nombreux arguments pour établir et reconnaître l'absence d'une Providence. En outre la pensée de ne pas causer à Dieu des soucis en l'engageant dans les complications [2] des raisons (des choses) si nombreuses et si diverses, de lui faire perdre sa propre félicité, les a amenés à cette opinion coupable : car l'état de trouble qu'éprouve notre âme, quand elle s'abaisse au souci des choses corporelles, ils ont cru qu'il se produirait aussi chez les Dieux, s'ils l'obligeaient à avoir une telle sollicitude pour les choses d'ici-bas. Outre cela, par le fait que les connaissances des choses connaissables diverses et différentes sont elles-mêmes sujettes à la diversité et au changement, puisque les choses sensibles sont connues par la sensation [3], les choses opinables par l'opinion, les choses susceptibles d'une connaissance scientifique, par la science, les intelligibles par la raison, comme ils n'admettent en Dieu ni la sensation ni l'opinion ni la science, mais seulement la raison pure et sans matière, ils lui ont refusé la connaissance de tout ce qui n'est pas les intelligibles. En effet s'il est en dehors de la matière, il est nécessaire de le purifier de toutes les conceptions tournées vers la matière, et nécessairement s'il est pur de ces conceptions, il ne connaît pas les choses qui sont dans la matière. Voilà donc pourquoi les uns lui ont ôté, comme je le disais, la connaissance des choses sensibles et la Providence, non pas par suite de la faiblesse, mais au contraire de la supériorité de son énergie gnostique : de même que ceux qui ont les yeux remplis de la lumière sont dits ne pas pouvoir voir les choses de ce monde, cette impuissance n'étant qu'une

1 ὑπ'αὐτοῦ. En marge de A, ἀπ'αὐτοῦ.
2 ἀνελίξεσι.
3 T. V. 222. Col. 955.

supériorité et un excès dans la faculté de vision [1]. De plus ils disent qu'il y a beaucoup de choses qu'il est beau de ne pas connaître [2], par exemple à ceux qui sont possédés par *l'enthousiasme*, il est beau ne pas voir ce qui dissipera cet état surnaturel, ou, aux gens versés dans les sciences tout ce qui flétrirait la pure hauteur de leur science. Les autres, en lui accordant la connaissance des choses sensibles afin d'affirmer sa providence, tournent ses conceptions sur les choses externes et le font descendre et pénétrer à travers les sensibles et entrer en contact avec les choses qu'il administre, imprimer des impulsions par le choc, et être présent en elles localement [3], car autrement il ne pourrait, juger que ces choses sont dignes de sa providence de quelque manière qu'elle doive s'exercer. D'autres disent qu'il se connaît lui même [4], mais qu'il n'a pas besoin, pour exercer sa providence sur les choses sensibles, de les conaître, mais qu'il connaît et ordonne tout ce qu'il produit par son être seul, sans avoir la connaissance des choses qu'il produit, et que cela n'a rien d'étonnant, puisque la nature, sans la connaissance, sans même une représentation de l'imagination, crée aussi, et que Dieu diffère d'elle en ce qu'il a la connaissance de lui-même, s'il n'a pas la connaissance de ce qu'a produit son acte démiurgique [5]. Les raisons qui persuadent certains ou de ne pas séparer Dieu des choses encosmiques, ou de lui retirer la connaissance des choses secondes et la providence qui est unie à cette connaissance, sont à peu près celles que nous avons dites. Pour nous, nous disons qu'ils ont raison et qu'ils n'ont pas raison. Car il est impossible que le désordre existe, si la Providence existe, et que Dieu éprouve des soucis, encore moins qu'il connaisse les sensibles par une sensation qui implique une passivité, de sorte que de ce côté ils ont raison. Mais en ne

1 Ce sont les Péripatéticiens. Conf. Col. 788 et 921.

2 Arist., *Met.*, XII. 9. Καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν.

3 Ce sont les Stoïciens Conf. Col. 921, n° 1, et Procl., *in Tim.*, 299. c.

4 T. V. 223. Col. 955.

5 Schelling (*Syst. de l'Ideal. Transcendantal* p. 215) : « L'œuvre d'art est le résultat d'une activité consciente ou réfléchie, combinée avec son contraire, une activité inconsciente... La mythologie grecque en est là : c'est aussi une œuvre de poésie, et les interprétations que la philosophie Alexandrine en donne ne sont pas purement imaginaires, quoiqu'elles puissent être sur certains points erronées.

reconnaissant pas chez les Dieux une connaissance absolue et affranchie de relation et ayant la forme de l'un, en cela ils me paraissent s'écarter de la vérité. Nous leur poserons ces questions très topiques. Est-ce que tout ce qui agit n'agit pas selon sa propre puissance et sa nature, et selon l'ordre de substance qu'il possède et qu'ainsi il y a en lui une activité selon son ordre? Par exemple, la nature a un acte physique, la raison un acte intellectuel, l'âme un acte psychique. et quoique une même chose devienne par des causants plusieurs et divisés, chacun n'agit-il pas selon sa propre puissance et non selon la nature des choses devenues [1] ? Est-ce que l'homme et le soleil engendrent l'homme[2] de la même manière? Et est-ce que l'un et les causes efficientes [3] produisent le devenir de la même manière et non selon la nature propre de chacun d'eux, c'est-à dire celles-ci particulièrement, imparfaitement et avec des tracas et des soucis, l'autre sans aucune sollicitude ni peine, par son être même et universellement ? Mais il serait absurde de soutenir cette thèse : car le genre divin possède un certain mode d'acte et le genre mortel, un mode d'acte tout différent. Or, s'il en est ainsi, si tout ce qui agit agit selon sa propre nature, selon son ordre, l'un divinement et par un mode au-dessus de la nature, l'autre physiquement, l'autre d'une autre manière quelconque, il est clair que le connaissant connaît selon sa propre nature; mais il ne faut pas dire que, parce que le connu est un et identique, pour cette raison, les sujets connaissants appréhendent les choses selon un mode semblable aux objets connus [4]. Car la sensation connaît le blanc; l'opinion et notre raison le connaissent aussi, mais pas de la même manière, puisqu'il n'est pas possible que la sensation connaisse l'essence du blanc [5]. Et l'opinion n'appréhende

1 T. V. 214. Col. 956.

2 Arist., *Met.*, XII. 5. 1071. a. ἀνθρώπου αἴτιον τά τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ ὡς ὕλη. καὶ τὸ ἴδιον εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἔξω, οἷον, ὁ πατήρ καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ' εἶδος, οὔτε στέρησις οὔτε ὁμοειδές, ἀλλὰ κινοῦντα. Id., *Phys.*, II. 2. 194. b. 13. ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος.

3 Je lis τὸ γιγνόμενον τὸ ἓν καὶ τὰ ποιοῦντα, en ajoutant τὸ devant ἕν, à moins, ce qui serait plus simple, de supprimer γιγνόμενον.

4 Mais ad modum cognoscentis ou recipientis, comme dira la scolastique.

5 τὸ τί ἦν εἶναι. Conf. Arist., *Met.*, V. 1031. a. 12. ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστιν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως

pas ses connaissables propres, comme la raison; car l'une connait selon la cause, l'autre connait seulement le ὅτι, le *que*[1] (la chose est) C'est ainsi que nous disons que l'opinion droite diffère de la science, l'une connaissant cela seulement par soi, c'est-à-dire le *que* (il est), et c'est en cela que consiste sa faiblesse, l'autre saisissant le connaissable avec sa cause et pouvant ainsi le comprendre beaucoup mieux. La raison elle-même, qu'on vante tant, ne connait pas l'intelligible en soi et si nous le connaissons comme il a été dit plus haut, ce n'est pas de la même manière, mais par une modification de notre puissance de connaître.

Ainsi telle est la nature du sujet connaissant,[2] telle est la nature de la connaissance; et ce n'est pas la manière d'être du connaissable qui détermine chez tous ceux qui le connaissent leur mode naturel de le connaître : il est connu d'une façon supérieure par les genres supérieurs, d'une façon abaissée par les genres plus pauvres. Qu'y a-t il donc d'étonnant que Dieu connaisse tout selon sa nature, indivisément les choses divisibles, monoïquement les pluriliées, éternellement les choses engendrées, universellement les particulières, et pour le dire simplement, autrement que ne se comporte chacune des choses; et qu'il possède un mode de produire tout, concordant à ce mode de connaître, et par le fait même qu'il connait toutes choses par des connaissances simples et unifiées, qu'il donne à chacune l'être et la procession dans l'être. Car les choses susceptibles d'être entendues sont connues par l'ouïe d'une certaine manière; d'une autre manière sont connues par le sens commun, toutes les choses sensibles

καὶ ἁπλῶς. . Le verbe être avec le datif a le même sens, *id.*, 1029. b. 25 τὸ ἱματίῳ εἶναι . Mais il n'y a pas d'essence pour ces sortes de choses Bonitz ad *Met.*, p. 308 « Ὁρισμός et τὸ τί ἦν εἶναι ita inter se cohærent ut sæpissime alterum per alterum Aristoteles explicet. Ici il dit τὸ τί ἦν εἶναι ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστιν ὁρισμός. *Top.*, I. 5. 101. b. 39 ἔστι ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων Conf. sur le τὸ τί ἦν εἶναι, *Met.*, 1033. b. 5. 1031. b. 29 et trad. franç. plus haut

1 Conf. Procl., *de Provid.* Cous. Col. 150. l. 21 « Oportet autem, ut dæmonius Aristoteles docet, *post si est*, quærere consequenter *quid est* ». Arist., *Anal. Post.* II. 1 γνόντες δὲ ὅτι ἔστι τί ἐστι ζητοῦμεν.

2 T. V. 225. Col. 957. ici Stallbaum se radoucit et veut bien reconnaître la valeur du commentaire : « de universa hac ratione haud absurde Proclus ».

d'un ordre supérieur à celles-là [1] ; de nouveau encore, au dessus de ce sens commun, autre est le mode de connaissance dont l'entendement connaît ces objets sensibles et tous ceux que ne connaît pas la sensation ; et de nouveau encore, puisque la connaissance désire certaines choses, que la passion aspire à certaines autres, que la volonté oppose les uns aux autres ses objets, il y a une certaine vie une qui meut l'âme, vers tous ces objets, vie par laquelle nous disons : Je désire — J'ai telle passion — Je prends cette résolution ; car notre âme a une inclination pour toutes ces choses ; elle vit en commun avec elles, parce qu'elle est une puissance de se porter vers tout ce qui est désirable. Et avant ces deux principes [2], il y a l'un de l'âme [3], qui dit souvent : Je sens — Je réfléchis — Je désire — Je veux, qui accompagne toutes ces énergies et dont l'acte agit concurremment avec elles. Car nous ne les connaîtrions pas toutes, et nous ne pourrions pas dire en quoi elles diffèrent, s'il n'y avait pas en nous un certain un [4] indivisible qui les connait toutes, qui plane sur le sens commun, qui est avant l'opinion, avant la connaissance, avant la volonté, qui connait leurs pensées, qui concentre indivisément leurs désirs, qui dit, à l'occasion de chacune : le *moi* et le *j'agis* [5]. Comment aurions-nous le droit de refuser de croire que la connaissance indivise de Dieu, parce qu'elle n'est pas une connaissance sensible, connaisse les sensibles parce qu'elle n'est pas divisible, connaisse les divisibles sous un mode qui lui est propre à elle-même, parce qu'elle n'est pas localement présente à toutes les choses qui sont dans le lieu, connaisse ces choses avant toute présence dans le lieu, et leur donne à toutes ce que chacune de celles qui reçoivent peut en prendre, et que cette connaissance soit séparée d'elles et au-dessus d'elles. Ainsi donc ni l'instable des choses phénoménales n'est connu par lui sous un mode instable, mais sous un mode déterminé

1 C'est-à-dire les sensibles communs, supérieurs par essence aux sensibles propres, comme les sons.
2 La vie et l'âme.
3 La conscience.
4 T. V. 226. Col. 958.
5 Est-il possible de mieux analyser l'acte de conscience.

et fixé ; ni ce qui est sujet à mille changements ne lui est connu sous un mode variable et incertain, mais au contraire toujours de la même manière ; ni la connaissance de la variété et de la diversité ne lui occasionne de soucis et de travail ; car par le fait seul qu'il se connaît lui-même, il connaît tout ce dont il est la cause efficiente, parce qu'il en a une connaissance plus exacte que si on lui assignait des connaissances coordonnées aux objets connus. Car connaître chaque chose selon la cause l'emporte sur toute autre connaissance. Donc la connaissance est pour lui sans effort ni travail, parce que le sujet connaissant demeure en lui-même, et en se connaissant seulement lui-même, connaît tout, sans avoir besoin ni de la sensation ni de l'opinion pour connaître les choses sensibles ; car c'est lui qui les a toutes produites ; c'est lui qui, par ses propres pensées, d'une profondeur insondable, pensées selon la cause, et dans une simplicité parfaitement une[1], embrasse et enveloppe la connaissance unifiée de toutes. Par exemple, si un homme ayant construit un vaisseau, y embarquait des hommes dont il serait lui-même le créateur, ὑποστάτης, et s'il mettait son vaisseau à la mer et si, possédant l'art d'Eole, il faisait souffler autour de lui certains vents et ainsi laissait périr son navire, et s'il faisait tout cela par sa seule pensée ; si, ayant conçu ces représentations dans son imagination, il créait extérieurement ce qu'il avait en lui sous forme d'image, il est évident que de tout ce qui arrivera à son vaisseau dans la mer, frappé par les vents, il possède lui même la cause, et qu'en regardant ses propres pensées, il crée à la fois et connaît les choses externes, sans avoir besoin de se retourner vers elles. C'est ainsi, et dans un degré supérieur encore, que l'esprit divin, possédant les causes de toutes choses, les crée en même temps qu'il les voit, sans sortir de sa sublimité. Si la raison est, l'une plus universelle, l'autre plus particulière, il est évident que la conception ne sera pas la même pour toutes ; mais là où les intelligibles sont plus universels et indivisibles, la conception est universelle et indivisible ; là où le nombre des

1 T. V. 227. Col. 958.

espèces a procédé dans la pluralité et l'extension, là la connaissance est à la fois une et pluriforme ; et alors nous ne serons pas surpris d'entendre les vers Orphiques, où le Théologien dit :

« Elle est sous les yeux de Zeus, Roi et Père... [1]
(En elle) habitent les dieux immortels, les hommes mortels,
et tout ce qui a été et tout ce qui sera un jour... [2]

Car [3] il est plein de tous les intelligibles ; il a les causes divisées de toutes les choses, de sorte qu'il engendre les hommes et toutes les autres choses selon leurs caractères particuliers et propres, mais non en tant que chacune est divine, comme le Père Intelligible, qui est avant lui. C'est pourquoi celui-là (Zeus) est appelé le père des choses divisées selon l'espèce, et est dit pénétrer en toutes, tandis que celui-ci, (le père intelligible, Phanès) est le père des choses divisées selon les genres et le père des touts, quoiqu'il soit beaucoup antérieurement le père *de toutes*, mais de toutes en tant que chacune participe de la puissance divine. A l'un appartient la connaissance des choses humaines et dans leur particularité et dans leur communauté avec les autres ; car en lui est la cause des hommes, séparée des autres et unifiée à toutes les causes ; à l'autre, appartient la connaissance de toutes à la fois sous le mode unié et indivis, par exemple la connaissance de l'homme en tant que l'homme est un animal pédestre. Car de même que là-haut le *pédestre* [4] est cause en bloc de tous, Dieux, anges, démons, héros, âmes, animaux, plantes, de tout ce qui est dans la terre, de même là-haut il y a une connaissance une de toutes ces choses réunies ensemble, parce qu'elles constituent un seul genre, mais non une connaissance à part et divisément des choses humaines. Et de même que chez nous, les connaissances plus universelles sont causes de celles qui leur sont subordonnées

1 *Orphic.*, Herm. v. 492.
2 *Orphic.*, Herm. v. 457. T. xxxv. 157. L'édition des Fragments Orphiques de Tauchnitz réunit, comme ici Proclus, ces trois vers que sépare Hermann. On ne voit pas à quoi se rapporte αὔτη δὲ Ζηνὸς ἐν ὄμμασι.
3 T. V. 228. Col. 959.
4 τὸ ἐκεῖ πεζόν. L'essence même de la plante est d'avoir des pieds (ou racines).

selon ce que dit Aristote [1], et surtout les sciences et les connaissances qui ont une plus grande parenté avec la raison, (car elles aboutissent à des conclusions qui ont une plus grande extension) de même chez les Dieux [2], les pensées supérieures et plus simples anticipent la diversité des secondes. Ainsi donc la connaissance absolument première de l'homme est chez les Dieux, de lui comme *être;* c'est une connaissance une qui connaît selon une seule union tout l'être comme un ; la deuxième, est de lui comme *étant toujours* ; cette connaissance embrasse selon une seule cause et sous le mode un, tout *le étant toujours*; celle qui vient après celle-ci, est la connaissance de lui, comme animal, car elle pense l'animal selon l'union; celle qui vient après, est la connaissance de lui, comme placé sous ce genre déterminé, par exemple, comme pédestre; car il y a une pensée une qui pense tout ce genre comme un, et c'est dans cette pensée que se produisent d'abord la division et la diversité, accompagnées de la simplicité. Mais cependant même en elle, il n'y a pas la pensée de l'homme seulement. Car ce n'est pas la même chose de concevoir comme quelque chose d'un, tout le genre terrestre etde concevoir l'homme. Ainsi donc, dans les espèces démiurgiques et en général dans les espèces intellectuelles, il y a une certaine pensée de l'homme comme homme, parce que cette espèce, dans ces ordres (démiurgiques et intellectuels), est distinguée des autres. Il a donc été démontré comment Dieu a la connaissance des choses humaines, comment il est le maître de toutes et en tant que toutes sont divines et en tant qu'elles participent de quelque caractère particulier divin. Mais il me semble que j'ai suffisamment expliqué cette question.

Que c'est dans le premier ordre des Idées que sont la maîtrise en soi et la science en soi, cela est évident; car là-haut est la connaissance divine de tout, sous le mode unié, et la puissance qui est maîtresse de tout : l'une, source de toute connaissance, l'autre, cause primordiale de toute maîtrise,

1 *Anal. Post.*, 11. 5. τὰς γὰρ ἀποδείξεις — ἐκ προτέρων.
2 T. V. 229. Col. 960.

qu'elle soit ou dans les Dieux ou dans les genres supérieurs à nous, ou dans les âmes. Et il est probable que par ces mots : « le genre de science [1] » il désigne ici la pensée [2], voulant désigner ce qui d'elle appréhende ces espèces et ce qui d'elle a la forme de l'unité, et en remontant plus haut, il l'a appelé seulement *espèce*, en parlant des idées moyennes; car c'est par la connaissance intelligible que sont remplis de la pensée, qui se porte sur les intelligibles, et les diacosmes moyens et toutes les raisons; et la pensée en ceux-ci est à la pensée qui est en ceux là, dans le même rapport que l'espèce est au genre. Et si en partant de cette science, il est dit qu'elle est « *plus exacte* », il est évident que cette épithète nous représente son caractère d'être plus semblable à l'un. Car cela est exact, qui enveloppe tout et ne laisse rien en dehors de lui-même.

§ 90. — « Donc s'il y a quelqu'autre chose qui participe de la science en soi, tu ne saurais dire qu'un autre plutôt que Dieu possède la science la plus exacte ? — Nécessairement [3]. »

Toutes les raisons divines et tous les ordres des Dieux ont anticipé en eux-mêmes et la connaissance et la cause du tout des choses ; car on ne peut dire ni que les connaissances qu'ils en ont sont languissantes et débiles, parce que dans leur acte de connaître est impliqué l'indéterminé : au contraire ils connaissent tous les biens et nous fournissent tous les biens [4], et le primairement bon veut faire briller dans les choses secondes la lumière des choses qu'il tire de lui-même et leur fournit. On ne peut dire non plus que leurs productions sont dépourvues de raison et en dehors de la connaissance : car c'est là l'œuvre de la nature et de la vie dernière, non l'œuvre de la production divine qui produit les substances pensantes elles-mêmes. Ainsi donc ils connaissent tout et font tout en même temps ; et avant ces créations,

1 *Parm.*, 134. c, εἴπερ ἔστιν αὐτὸ τὸ γένος ἐπιστήμης.
2 T. V, 230. Col. 961.
3 *Parm.*, 134. c.
4 La connaissance du bien est une connaissance déterminée et non indéfinie, ἀόριστον.

faites selon leur volonté propre, ils ont aussi anticipé[1] la connaissance de tout, et la puissance créatrice de tout. De sorte que par la volonté, par la connaissance, par la puissance, ils président à tout, et par cette triade toutes les choses jouissent de leur action providentielle; ou si tu le préfères, réunissant les choses qui subsistent divisément dans les choses secondes, pour les ramener à la cause divine, peut-être saisiras-tu sur ce point la vérité plus exacte. Ainsi la nature parait avoir des raisons efficientes et non *gnostiques*; l'entendement discursif possède une connaissance qui a en elle-même sa fin; le libre arbitre possède le bien et la volonté du bien. Rassemblant donc toutes ces choses en un, la faculté de vouloir, de connaître, d'effectuer, et ayant conçu avant ces puissances leur hénade divine, remonte et retourne-toi vers le Divin, puisque c'est en lui que toutes ces choses pré-subsistent ensemble sous le mode de l'unité. Si toutes ces puissances sont possédées par les Dieux, c'est éminemment dans les Intelligibles que parait être la pensée primordiale, la puissance primordiale de la génération de tout, et la bonté primordiale de la volonté. Car en tant que ces puissances viennent immédiatement après la source des biens, elles deviennent, par rapport aux Dieux qui leur sont inférieurs, ce que le Bien est au Tout, imprimant en eux le type de la cause suprême du bien, τὸ ὑπεραίτιον, par la puissance paternelle, le Bien, par sa volonté pleine de bonté, et ce qui est au-dessus de toute connaissance, par la pensée cachée et unifiée. Et c'est pour cette raison, il me semble, qu'ici il nomme pour la première fois les espèces, Dieux, parce qu'il est remonté à leur source primordiale, parce qu'elles ont la forme de l'un, qu'elles sont le plus près du Bien, et parce qu'ainsi elles ont la faculté de connaître et de gouverner tout, en tant que chacune participe de la puissance divine[2] et en tant que toutes sont rattachées et unies aux Dieux.

§ 91. — « Dieu serait donc capable de connaître les espèces qui sont chez nous, puisqu'il possède la science en

1 T. V. 231. Col. 961.
2 T. V. 232. Col. 962.

soi? — Pourquoi pas? — C'est que, dit Parménide, nous sommes convenus, mon cher Socrate, que les espèces intelligibles n'ont pas la puissance qu'elles ont, par rapport à celles qui sont chez nous, ni celles qui sont chez nous, par rapport à celles-là, mais que chacune de ces catégories n'a sa puissance que par rapport à elle-même. — Nous en sommes convenus [1] — ».

Comment ces objections, quand il s'agit des espèces intellectuelles, doivent être résolues, il n'est pas besoin de le dire, car Dieu se connaît lui-même. Il est donc évident qu'en tant qu'il est le causant de tout, par son être même il embrasse et contient la cause génératrice de tout. En tant donc qu'il est le causant de tout, en même temps qu'il se connaît lui même et contemple en lui-même les espèces causales primordiales, il connait aussi tout, selon la notion divine, selon la raison parfaite, et la compréhension une de tout. Et il ne faut pas s'étonner que Dieu qui est par lui-même raison, connaisse les non-intelligibles et les divisibles, quoiqu'il ne soit pas divisible, et les sensibles quoique posé au-dessus du monde, et de plus les choses laides et en général le mal; car ces choses ne sont pas de tous points mauvaises, mais bonnes aussi, et non seulement pour la raison, mais aussi non mauvaises pour le monde. Ainsi par la connaissance une du Bien, il a anticipé en lui-même toutes les choses qui sont bonnes primairement, toutes celles qui le sont secondairement, toutes celles qui le sont purement, et toutes celles qui le sont pour certaines choses et toutes celles qui ne sont aucunement bonnes [2] pour certaines choses, et en un mot toutes les processions des biens [3]. Car de même que par la connaissance une du semblable, il connait tout ce qui est, sous quelque forme que ce soit, semblable, représenté soit dans les incorporels soit dans le

1 *Parm.*, 134. c.

2 Il y a dans le texte une contradiction avec ce qui précède : Cousin s'appuyant sur une leçon des manuscrits B. C. D. la lève en lisant : ὅσα τινὶ μὲν (au lieu de τὶ μὲν), τινὶ δὲ οὐδαμῶς (au lieu de τὶ δὲ) ἀγαθά, avec le sens : toutes celles qui sont bonnes à quelques-uns, et celles qui ne sont aucunement bonnes à quelques uns; car ce qui n'est pas bon à la partie peut encore être bon au tout.

3 T. V. 233. Col. 963.

corps, de même en lui, la connaissance une du bien, anticipe, sous le mode de l'unité, toutes les choses dont le bien est, sous quelque rapport que ce soit, le causant. C'est donc nous qui opérons la division de la connaissance et qui examinons sous quel rapport la chose est mauvaise, tandis que, chez Dieu, la connaissance ayant lieu selon la monade du Bien est une, simple, indivisible. Et il en est de même des autres espèces; étant selon sa propre nature, indivisible, et possédant les causes indivisées des choses divisibles, par la connaissance de ces causes, il anticipe toutes les espèces, même les divisibles. Et il est nécessaire qu'il en soit ainsi : car lequel de ces axiômes[1] supprimerons nous? Est-ce celui que les causes des divisibles sont indivisibles? Mais nous voyons que la monade est la cause des nombres, que la nature qui est incorporelle est la cause des corps, que le point est la cause des grandeurs, et partout que les principes le plus semblables à l'un, communiquent l'hypostase aux plurifiés et à ceux qui ont procédé davantage dans l'étendue. Sera-ce celui-ci, que la raison possède indivisément les causes des divisibles? Mais il a été démontré déjà antérieurement que le démiurge, parce qu'il crée les choses semblables à lui-même, est aussi celui qui leur fournit à toutes le bien être. Est-ce celui-ci : que posséder les causes indivisibles, c'est, en les possédant, les connaitre? Et qu'y a t-il d'étonnant que la raison se connaisse elle-même, puisque, même en nous, le vivre intellectuellement est contenu essentiellement dans le se connaître soi-même. Il n'y a donc rien d'irrationnel si la raison connaît indivisément les divisibles et si elle les connait mieux que la connaissance corrélative et correspondante à son objet[2]. Car connaitre par la cause est connaître beaucoup plus exactement que par l'appréhension sans la cause. Je néglige de dire

1 Le mot ἀξιώματα n'a pas toujours, même dans Aristote, le sens d'une vérité évidente et nécessaire par elle-même, d'une proposition immédiate, ἄμεσοι προτάσεις, pouvant servir de majeure à un syllogisme; il a aussi, comme chez les Stoïciens, le sens général de *proposition* qui est la condition universelle d'un raisonnement, et dont on admet tacitement la vérité. Confer. Arist., *Anal*, I. 7. 75 a; *Met.*, III. 2. 997 a. 5. Sextus Empir., VIII. 70. « (Les Stoïciens) appellent ἀξιώματα certaines des propositions αὐτοτελεῖς, et en les formulant, nous pouvons dire une chose fausse comme une chose vraie, ἅπερ λέγοντας ἤτοι ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα.

2 T. V. 234. Col. 964.

que même les théologiens nous enseignent [1] une sensation intellectuelle, selon laquelle la raison divine gouverne et connaît tout le sensible, dissipant ainsi et écartant loin de nous toutes ces sortes d'objections, qui portent sur ce qu'il connaîtrait sensiblement les sensibles ; car il les connaît en tant qu'ils sont intellectuels; en lui, en effet la sensation est une forme intellectuelle de la vie [2]. Car tout ce qui est dans la raison est intellectuel selon sa propre nature : en effet, dans la raison en acte, il n'y a rien qui soit sans intelligence, sans vie, sans pensée. Ainsi, comme je le disais, il a été répété à plusieurs reprises comment il faut réfuter ces objections, quand il s'agit des espèces intellectuelles. Et puisque Dieu, en se connaissant lui-même le causant de tout ce qui vient après lui, connaît aussi les choses dont il est le causant, en nous appuyant sur cette vérité, nous nous opposerons à Aristote [3]

1 Conf. Procl., *in Tim.* II. p. 95. l. 34.

Ταῦτα πατὴρ ποίησε κατὰ σπέος ἠεροειδές,

Platon ne l'a pas nommé ; mais Orphée lui a donné un nom, Φάνης, comme étant apparu à la suite d'un mouvement qui l'a fait sortir de là-haut, ὡς ἐκεῖθεν κινούμενος. Car chez lui (Orphée) Zeus, celui qui est avant les trois Kronides, est le démiurge du Tout. Aussi après qu'il a absorbé Phanès, τὴν κατάποσιν, les Idées de toutes les choses apparaissent en lui, comme dit le Théologien :

Τούνεκα σὺν τῷ παντὶ Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη
αἰθέρος εὐρείης ἠδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,
πόντου τ'ἀτρυγέτου, γαίης τ'ἐρικυδέος εὔρη,
ὠκεανός τε μέγας καὶ νείατα τάρταρα γαίης,
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, ἄλλατε πάντα,
πάντες τ'ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἠδὲ θέαιναι
ὅσσα τ'ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὁππόσ'ἔμελλεν,
ἐγένετο. Ζηνὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύῤῥα πεφύκει.

(Hésychius donne le sens de σύῤῥα : ὁμόσε, εἰς τὸ αὐτό, qu'on a eu tort de vouloir changer en σειρά. Σύῤῥα, συρ-ροῇ confluxione.

Etant plein des Idées, par elles Zeus a anticipé en lui-même l'univers des choses, comme le montre le Théologien qui ajoute :

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διός τε πάντα τέτυκται,
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος.
ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο μέγας ἀρχὸς ἁπάντων
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ.

Conf. Lobeck. *Aglaoph.*, p 620. *Orphica*, ed. Tauchnitz. Fragm. VI. p. 37 et 138.

2 Conf. *Oracl. Chaldaïques*, VIIe Fragm. trad. fr. Chaignet. Kroll, p. 14. Syrianus, (*in Met.*, 883. b.) Damascius, *de Princip.*, t. II. 205. Ru. et p. 177. id.

3 Arist., *Met.* XII. X. Procl., *in Tim.*, 82. a et 118. e. id. *Met.*, XII. 9. et XII. 5.

et nous montrerons que la raison, telle qu'il la définit, se sachant elle-même être l'objet désirable à toutes choses, et se sachant elle-même d'une notion déterminée, sait aussi d'une pensée déterminée les choses qui la désirent ; car il est impossible que celui qui connaît d'une connaissance déterminée l'un des deux relatifs ne connaisse pas d'une connaissance déterminée, l'autre. Car celui là, en se connaissant lui-même d'une façon déterminée possédera une connaissance déterminée. Il ne faut donc pas ôter à la raison, qui a la connaissance de tout, la connaissance d'elle-même, par la possession de laquelle elle sait qu'elle est désirable à tous. Rappelons encore une fois comment les raisons de Parménide sont vraies et appliquées à quelle nature d'espèces elles le sont : en effet les espèces intelligibles n'ont pas une connaissance de nos affaires semblable à celle qu'en ont les espèces intellectuelles, c'est-à-dire une connaissance déterminée des choses humaines en tant qu'humaines, par suite, des espèces individuelles [1], et par suite, des espèces sensibles : mais elles ont une connaissance qui a la forme de l'unité, universelle et monadique, de toutes les choses ensemble, placées sous un seul genre, je veux dire : le genre céleste et aérien, ou le genre aquatique, ou pédestre, le système qui embrasse soit les Dieux, soit les genres supérieurs, soit les mortels, en tant qu'êtres divins, et en tant qu'animaux purement animaux, et en tant qu'inséparables les uns des autres. Ainsi donc la science et la pensée primordiale n'est pas la science particulière et propre [2] des choses qui sont chez nous, (car ces choses sont particulières, ou plutôt encore les plus particulières) [3], mais la science du tout des choses dans son universalité, de toutes les choses prises dans leur ensemble et sous le mode de l'unité, et qui sont indivisément dans la raison. C'est de ces espèces intelligibles qu'il est vrai de dire « *qu'elles n'ont pas de puissance par rapport à nous, ni nous par rapport à elles* » ; car elles nous sont inconnaissables : leur fon-

1 T. V. 235. Col. 964.

2 Au lieu de εἶδος je lis ἴδιος avec les manuscrits A. B. C., leçon confirmée par la traduction de Gogava : *propria*.

3 μᾶλλον δὲ μερικώτατα λοιπόν.

dement est placé au-dessus de notre pensée ; elles sont cachées dans le sanctuaire mystérieux du Père, et comme dit le Théologien [1], connaissables uniquement à l'ordre des Dieux qui vient immédiatement après elles. Et leur puissance est trop haute pour être directement et immédiatement génératrice de nous, hommes : car ce qu'elles créent, c'est des Dieux, comme il a été dit plusieurs fois; elles préside aux Dieux, mais non aux âmes, et c'est des genres et des espèces intellectuelles que deviennent les multitudes des âmes et les processions des hommes et de tous les autres animaux.

§ 92. — « Ainsi donc, si en Dieu se trouve la maîtrise en soi dans le sens le plus exact, et la science en soi dans le sens le plus exact, ni la maîtrise des dieux ne saurait être maîtresse de nous, ni leur science ne saurait nous connaître, nous ni aucune autre des choses qui sont chez nous ; et de même nous n'avons pas de pouvoir sur eux par le pouvoir qui est en nous, nous ne connaissons rien du divin [2] par notre science. Les dieux, à leur tour et par la même raison, ne sont pas maîtres de nous, ni ne connaissent les affaires humaines, quoi qu'étant dieux. — Mais, dit-il, ce sera une idée par trop étrange, si l'on prive Dieu de la puissance de savoir. [3] »

Il a lié ensemble la science à la maîtrise pour poser le fondement et le principe de la démonstration qu'il va faire, à nous et aux autres, à savoir que les dieux connaissent nos affaires, et sont les maîtres de nous, intellectuellement, et par suite qu'ils nous connaissent certainement; car s'ils ne nous connaissent pas, ils ne sont pas nos maîtres : ce qui est la chose la plus absurde du monde. Car les hommes ont très certainement une espèce d'habitude et de plaisir à appeler maîtres, les dieux, lorsqu'ils ont recours à eux dans leurs maladies corporelles, lorsqu'ils invoquent l'aide des dieux dans les situations où ils ne peuvent pas, par leurs actions propres, être les maîtres des résultats, tandis que eux peuvent exer-

1 Procl , *in Tim.*, 95. c. Orphée ne dit pas précisément cela. En parlant de Zeus, il dit : ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται.

2 T. V. 236. Col. 965.

3 Parm.. 134. d. e. Heindorf et Bekker ajoutent le subjonctif, μὴ λίαν ᾖ θαυμαστός, que n'ont ni les manuscrits de Platon, ni la citation de Proclus.

cer sur toutes choses également un empire souverain. On conteste encore [1] s'ils connaissent nos affaires et s'ils ont quelque notion des choses humaines : car on [2] admet bien que c'est une surabondance de puissance de commander également sur tout, d'exercer sur tout un pouvoir de domination et que c'est la perfection de la connaissance de connaître les choses parfaites ; car on dit qu'il y a beaucoup de choses qu'il est meilleur de ne pas connaître [3]. On affirme ainsi la maîtrise des dieux, leur pouvoir souverain sur toutes choses ; mais on leur en enlève la connaissance ; il est en effet nécessaire de rapporter à la cause divine l'amour que l'âme a pour Dieu et qui lui paraît ce qu'il y a de plus beau en elle. Cela est parfaitement exact ; mais il ne fallait pas se borner à voir les choses procédantes ; il fallait voir [4] encore les causes de tout qui sont en lui [5], en qui sont unies les unes avec les autres et en quelque sorte semblables, les choses qui ici-bas sont très différentes, très différentes puisque l'œuvre du bien est extrêmement différente, et on ne peut pas dire de combien, de l'œuvre du mal : mais la connaissance, chez les gens qui la possèdent, de la vertu et de la méchanceté ne diffère pas sensiblement. Agir par méchanceté n'est pas une bonne chose ; mais connaître la méchanceté est une bonne chose, puisque c'est connaître aussi la vertu ; car la connaissance des contraires est une seule connaissance. Il est donc meilleur pour la raison de connaître tout : car tout ce qu'elle connait est en elle. Or, il est meilleur pour elle de connaître tout cela, afin qu'elle se connaisse elle-même tout entière. Sans doute pour ceux qui ont le regard fixé sur les choses externes, il y a beaucoup de choses qu'il est meilleur de ne pas connaître ; car ce qui tombe démesurément dans la matière se remplit de la laideur matérielle sur laquelle ils fixent leurs regards ; mais pour

1 Le texte donne ἀπορεῖν. Gogava traduit : ambigitur, ce qui suggère à Cousin la leçon ἀπορεῖται. Mais ni l'une ni l'autre ne satisfont à la suite des idées, qui exigerait οὐ δεῖ δή.

2 Les ἀποροῦντες.

3 Aristot., *Met.*, XII. 9. Conf. plus haut. Col. 955.

4 Dieu, implicitement contenu dans τὴν θείαν αἰτίαν.

5 T. V. 23 . Col. 966

ceux qui se replient sur eux-mêmes, toutes les choses connaissables ont la même valeur, et la différence porte sur l'universalité de la connaissance et non sur le fait même de connaître ou de ne pas connaître. Maintenant les mots « *quoiqu'étant dieux* » qu'il ajoute, expriment avec une grande force l'objection ; car tout ce qui est divin est bon, et veut tout remplir de biens. Comment donc pourra-t-il ou ignorer ce qui a lieu chez nous, ou ne pas être maître des choses inférieures à lui, et comment n'exercera-t-il pas, selon sa propre puissance, un pouvoir de domination sur les choses dont il est le causant ? comment n'exercera-t-il pas, selon sa propre puissance son action providentielle ? comment n'exercera-t-il pas sa providence selon sa propre connaissance ? Et il me semble que Parménide a ajouté ce mot à la phrase précédente, parceque c'est la chose la plus absurde de toutes [1] de dire que *ceux qui sont dieux* ignorent nos affaires, dont il sont les maîtres, par la raison profonde que, aux dieux en tant que dieux, il appartient de droit de tout connaître, de penser d'avance les espèces de tout, parceque, en tant qu'espèces, elles sont les causants universels de l'être ; en tant que divines, elles connaissent tout selon l'un qui leur est propre [2]. Car c'est une fonction *divine d'être une Providence*, et c'est une œuvre *intellectuelle* de créer les espèces universelles et de les conserver et garder. C'est ainsi que même dans *les Lois* [3], il dit que les âmes universelles ont une action providentielle ; mais il ne le prouve qu'en leur donnant une raison divine, parce que la Providence est un attribut propre à Dieu et non à la raison ; car il y a d'autres choses qui participent à la raison ; mais les âmes divines participent à la raison divine. Tout le raisonnement contenu dans l'objection qui précède revient à ceci : Les dieux possèdent la science en soi et la maîtrise en soi ;

1 T. V. 238. Col. 967.

2 Le texte semble altéré : les manuscrits donnent, l'un : τὸ ἓν τὸ ἑαυτῶν, l'autre : τὸ ἐν αὐτῷ, deux autres, τὸ ἐν ἑαυτῷ.

3 *De Legg.*, X. 898 a. Platon ne dit pas expressément cela : après avoir dit que l'univers des choses est gouverné par un esprit et une raison, qu'il convient d'appeler une puissance divine, il accorde cette fonction au soleil, à la lune, aux astres ; et comme cette fonction implique toute sorte de vertus et de supériorités, on a bien le droit d'appeler Dieux, les âmes qui président à ces corps célestes.

les principes qui possèdent la science en soi et la maîtrise en soi, ne sont pas dits posséder la science et la maîtrise relativement à nous. Donc les dieux n'ont pas, par rapport à nous, ni la science ni la maîtrise; ils ne nous connaissent pas et ne sont pas pour nous des maîtres : car alors ils possèderaient une science de nous, et nous serions pour eux des objets de science, et ils posséderaient la maîtrise par rapport à nous, qui sommes leurs esclaves : ce qui est la plus absurde des propositions plus haut énoncées. Il a voulu surtout, il me semble, faire connaître clairement la contradiction de nos conceptions vicieuses, qui consiste à donner le nom de Dieu et celui des dieux tantôt aux idées elles mêmes, tantôt à celui qui possède les Idées [1] ; car ôter la maîtrise ou la connaissance aux Idées purement idées et à la raison qui les possède est absolument vrai, si nous appelons tout et les choses qui subsistent selon les idées et toutes celles qui sont en dehors d'elles ; car la raison, en tant que raison, n'est pas capable de connaître tout, mais seulement les choses universelles [2], et les Idées ne sont pas causes de tout, mais seulement des choses qui sont toujours et sont selon la nature. De sorte qu'appliqué à celles-ci, le raisonnement n'est pas complètement faux, qui leur ôte la connaissance et la maîtrise relativement aux choses humaines, en tant que nous sommes des êtres particuliers, mais non en tant que nous sommes hommes et possédons une seule espèce une. Mais Dieu et les dieux connaissent nécessairement tout, et les choses en soi [3] et les choses particulières, et celles qui sont toujours et celles qui sont parfois ; et ils sont les maîtres de tout, non seulement des choses prises en général, mais même des particulières, puisque la providence chez eux est une et pénètre en tout. Ainsi donc les espèces en tant que dieux et la raison en tant que Dieu, ont la connaissance de tout et la maîtrise de tout, et la raison est Dieu selon l'un, et les espèces (sont dieux) en tant que la lumière issue du bien est en elles. D'après cela donc, étant supérieures en puissance à la cause spécifique, elles créent

1 T. V. 239. Col. 968.
2 Le général.
3 ἁπλῶς, sans détermination aucune.

et produisent la connaissance et la providence de tout. C'est pourquoi le raisonnement qui leur refuse ces attributs, en disant que les dieux ne sont pas les maîtres de nous est plus absurde et en contradiction plus flagrante avec nos notions communes. C'est pour confirmer cela, que Parménide ajoute avec une grande force les mots : « *étant dieux* ». Car là-haut chacune (des espèces) est plus unifiée à sa propre divinité, tandis que dans le diacosme intellectuel, elles en sont plus séparées selon la mesure différente de leur abaissement Et Socrate appelle : « *bien extraordinaire* » le raisonnement qui prive les dieux du savoir [1]. Cependant d'abord il ne fallait pas dire privation, mais excès de connaissance ; car cette connaissance, nous avons dit qu'elle est de beaucoup plus parfaite que les autres. Ensuite, s'il fallait dire privation, il aurait fallu poser la privation de la connaissance de notre activité pratique, et non simplement de la connaissance, et ce n'est pas là non plus la conclusion du raisonnement. Mais il semble en s'appliquant exclusivement aux espèces intellectuelles, ne toucher que très imparfaitement la théorie de Parménide, qui fait remonter l'hypothèse des espèces, des sensibles à la sommité intelligible même, dans laquelle sont d'abord les espèces et le nombre des idées [2] qui est unifié et vu par la lumière qui vient du bien, proposition d'où enfin il peut facilement passer à l'un être et au foyer central des êtres. Il faut en effet, afin de faire connaître toute la série (chaîne) des idées, avant le nombre des idées poser l'hypostase de la cause uniée des êtres, l'être sous son mode latent et semblable à l'un, qui est au-dessus de l'espèce, duquel a procédé, dans tous les ordres et les diacosmes du second degré, le nombre des idées qui sont le plus un. Car les espèces absolument premières sont les intelligibles ; les deuxièmes sont encore les intelligibles, mais en tant que placées dans les intellectuels ; les troisièmes, sont celles qui embrassent les choses universelles ; les quatrièmes, celles dont la fonction est de mener

1 T. V. 240. Col. 968.
2 Au lieu de ὁ τῶν ἀριθμῶν où l'article n'a pas de substantif qui s'y rapporte, je lis ὁ τῶν εἰδῶν ἀριθμός, restitution que suggère et confirme la phrase suivante : πρὸ τοῦ τῶν ἰδεῶν ἀριθμοῦ, Col. 969, l. II.

à leur perfection tous les intellectuels et les hypercosmiques; après celles-ci, les espèces intellectuelles et qui possèdent cette même propriété particulière par elle-même; le sixième rang est occupé par les assimilatrices, par lesquelles toutes les choses secondes sont rendues semblables aux espèces intellectuelles; le septième rang est celui des espèces indépendantes, supra-célestes, qui ont la puissance de réunir et de rassembler les espèces divisées dans le monde; les encosmiques sont au dernier rang. Et de ces espèces, les unes sont intellectuelles[1], les autres psychiques; les autres, physiques; les autres sensibles; et de celles-ci, les unes sont immatérielles, les autres matérielles; c'est jusqu'à celles-ci que va la procession des espèces, partie par en haut des intelligibles, se manifestant pour la première fois à la limite des intelligibles, et se terminant à la limite extrême des sensibles. Maintenant de tous les diacosmes spécifiques, descend nécessairement quelque caractère particulier et propre qui pénètre dans les dernières espèces procédantes jusqu'aux espèces sensibles; par exemple, des espèces intelligibles vient l'immuabilité; car elles sont éternelles primairement; de l'ordre absolument premier des intelligibles et intellectuelles, chacune emporte la marque symbolique inconnaissable de ses paradigmes propres, selon que chacune a reçu dans son lot un caractère particulier divin; de l'ordre moyen vient le caractère que, chacune étant un tout contient dans la totalité la pluralité de ses propres parties; du troisième diacosme, la propriété que toutes les espèces complètent et parfont l'être antérieurement en puissance; de celles qui sont dans les intellectuels, la propriété d'être divisées selon tous les nombres, et de diviser ainsi ce qui participe d'elles; de celles qui appartiennent aux hypercosmiques, la propriété d'être assimilées chacune à son paradigme propre; de celles qui sont à la fois hypercosmiques et encosmiques, la propriété de pouvoir rassembler les choses individuelles plurifiées dans les communautés auxquelles chacune appartient; des encosmiques, la propriété de n'être pas séparables de la nature qui leur sert de substrat

1 T. V. 241 Col. 969.

et celle d'achever, avec cette nature, la génération des composés;[1] car il faut que de chacune, une certaine propriété particulière d'entre toutes, vienne et pénètre dans les espèces qui sont dans le sensible, et y sont les limites extrêmes de la série spécifique. Et l'on ne trouvera, c'est ma conviction, rien autre chose à dire de sensé sur ce sujet que ce que nous en avons dit: — que toutes les espèces sensibles ont besoin [2] d'une autre assise et d'un réceptacle; — que toutes sont dans les plusieurs leurs participants, et que si elles sont éternelles, c'est que les participants, par rapport à l'acte de participer primairement, ont le rang des choses qui viennent d'un et vont à un[3], que toutes subsistent par une ressemblance avec les espèces séparables et ont leur hypostase selon cette ressemblance même; — que toutes les espèces indivisibles sont celles après lesquelles il n'y a plus que l'espèce réellement indivisible, qui procède dans la division extrême et du dernier degré, dans la division matérielle; — que toute espèce constitue un plein achèvement de la nature qui lui sert de substrat et était en puissance, et qu'elle amène à l'acte par sa présence; — que toute espèce est un tout, qui a reçu en lui même l'influence de l'un qui l'a modifié, mais n'est pas l'un même, mais possède une pluralité de substances et de puissances; — que toute espèce a quelque marque caractéristique divine absolument inconnaissable: c'est pourquoi chacune a un rang différent dans le tout, un lieu et une période de développement différents selon son nombre propre et sa forme propre; car chacune a été répartie dans ce rang, ce lieu, cette période par la démiurgie, selon une certaine parenté secrète avec les dieux; — que toute espèce est toujours de la même manière dans le monde et n'a fait jamais défaut au tout;[4] mais que, quoiqu'elle ait son hypostase dans les choses qui deviennent, cette hypostase est inengendrée. Voilà ce qu'on dit habituellement de ces espèces qui contribuent ou sont nécessaires au plein achèvement du

1 συμπληροῦντα, toutes les choses qui contribuent ou sont nécessaires au plein achèvement d'une chose.

2 T. V. 242. Col. 970.

ὡς ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν, c'est-à-dire synonymes à leurs participés.

4 Eternité et invariabilité des espèces.

monde, attributs qui leur sont communiqués par tous les diacosmes spécifiques, comme je l'ai dit, et nous ne trouverons pas, à leur sujet quelqu'autre chose qui ait été dite par ceux qui ont étudié cette nature. De sorte qu'il est rationnel que nous ramenions chacune à son propre principe, en remontant d'en bas jusqu'aux principes absolument premiers. Tels sont donc les rangs des espèces, à en parler d'une manière générale; dans chacune d'elles[1], en haut, se place la totalité intelligible et la monade de l'être; — en bas, le premier substrat, qui est l'image de cette totalité, et ce qui est au dernier degré de tout, ce qu'on appelle le simulacre de l'être.

§ 93. « — Voilà, mon cher Socrate, dit Parménide, avec un grand nombre d'autres encore, les caractères que doivent nécessairement posséder les espèces si elles sont vraiment les idées des êtres et si on définit chaque espèce comme une certaine chose en soi[2]. »

Avec un art admirable, par les apories qu'il a présentées, Parménide ramenant la discussion des choses sensibles à la première manifestation des espèces, et sous le prétexte de formuler des instances, en démontrant les nombreuses classes et descendant plus profondément au fond des choses et exposant l'ordre de chacune, persuade à la fin, par des arguments nécessaires, Socrate de ne pas se laisser entrainer trop facilement ni sans examen sévère à l'hypothèse des Idées, mais de se frayer un chemin par un long exercice pratique de la dialectique, afin d'être capable de résoudre toutes les objections présentées et toutes celles qu'on pourra présenter à ce sujet, et d'établir la vérité vraie sur cette théorie. Et merveilleuse aussi est l'habileté avec laquelle il admet dans sa discussion tous les arguments des objections, lieux topiques dont se sont servis après lui *certains*[3] philosophes, qui ont essayé de ruiner l'hypothèse des Idées; car si l'on veut en faire un examen sérieux, on distinguera[4] celles qui con-

1 T. V. 243. Col. 971.
2 *Parm.*, 135. a.
3 τινές. Aristote assurément, dont Syrianus (*in Met.*,) signale les injustes critiques. Les lieux *topiques* ne sont que des vraisemblances.
4 Je supplée un verbe qui manque pour constituer l'apodose du *si* conditionnel.

cernent ce qu'il y a de commun dans les choses individuelles, celles qui se rapportent aux notions dérivées, (ὑστερογενεῖς, post rem), celles qui s'arrêtent aux raisons psychiques[1], celles qu'on place dans la raison, mais en les faisant mortes et immobiles, parce qu'elles ne possèdent pas la puissance efficace de créer et d'assimiler[2] à elles-mêmes les choses qui deviennent par elles mêmes : de sorte que j'admire ceux qui croient dire toujours quelque chose de nouveau dans leurs objections contre cette opinion, tandis que Platon n'a laissé de côté aucun des arguments qui peuvent contribuer à constituer une objection à lui-même. Mais sur ce point, ceci est suffisant. D'après le texte, Parménide indique qu'on peut trouver encore d'autres objections qui auraient leur point de départ dans celles qui ont été déjà faites ; car les mots : « *encore outre celles ci* » montrent la facilité qu'auraient les douteurs sceptiques à en tirer de nouvelles. Il montre aussi que les raisons qui ont l'apparence d'objections sont, sous un autre aspect, des vérités. Car il est nécessaire, dit-il, que les espèces aient tous les caractères que nous avons dit qu'elles ont : et l'inconnaissable, et de ne rien connaître de nos affaires et en un mot qu'il y ait un rapport de convenance de toutes les propriétés susdites avec un certain ordre des espèces ; car il n'y a rien de surprenant que ce qui est vrai appliqué à l'une d'elles, soit faux si on l'étend à d'autres. Non seulement donc le texte expose les apories (car s'il avait voulu montrer cela seulement, il aurait dit qu'il était nécessaire d'entendre cela des espèces [3]) ; mais il fait voir, dans toutes ces apories, la vérité cachée sur les espèces. Car nécessairement les espèces ont pour caractères, non l'absurde, mais le vrai. Et en disant : « *si elles sont réellement* (αὗται) *les idées des êtres* » ce ne sont pas les choses sensibles qu'il appelle *des êtres*, comme s'il disait qu'il y a des idées de ces choses (sensibles), mais il veut montrer ceci, que les Idées ont rang parmi les êtres, et ne sont pas seulement des mots appliqués à

1 C'est-à-dire ne dépassent pas cette sphère.
2 T. V. 244. Col. 971.
3 ἀνάγκην εἶναι ταῦτα ἀκούειν τοῖς εἴδεσιν, et non ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ εἴδη, comme le porte le texte de Stallbaum.

des concepts vides de réalité. En s'exprimant ainsi il a donc bien fait voir que pour ceux qui font des espèces, des choses postérieurement produites (ὑστερογενῆ), ou les placent dans les sensibles, ces absurdités n'en résultent pas et que ce sont ceux qui comptent les idées dans le nombre des choses réellement existantes [1], pour lesquels il est difficile de soutenir et de faire accepter leur thèse. Et en ajoutant la proposition : « *Si l'on définit chaque espèce comme une certaine chose en soi*, αὐτό τι, il nous a fait clairement voir en quoi diffèrent ceux qui affirment l'existence des Idées et ceux qui posent qu'elles ne sont pas. Car les uns disent que la raison est avant le monde et la nomment Dieu, mais nient qu'il y ait des Idées [2] : ils n'admettent pas que cette Raison possède les causes déterminées et distinctes des choses encosmiques, de l'homme et du cheval et du lion, et de toutes les autres espèces qui sont dans les choses mortelles. Voilà donc en quoi diffèrent ceux qui nient et ceux qui affirment l'existence des Idées, à savoir, que les uns conservent [3] les causes distinctes, les causes intellectuelles, immobiles et divines, les autres soutiennent qu'il n'y a qu'une seule cause une, impluriflée et immobile en tant que désirable, rattachant et liant à la raison ce que nous, nous disons de la cause fondée au-dessus de la raison et du monde intelligible. En tant qu'ils ont conçu cette cause comme première, ils ont raison : car il ne faut pas que les êtres soient mal gouvernés, ni que le principe des êtres soit la pluralité : il faut que ce soit l'un. Mais en tant qu'ils conçoivent comme identiques la raison et l'un, ils ont tort. Ainsi donc le caractère le plus particulier de la cause spécifique, c'est la distinction selon les pluralités des êtres, et par suite, même dans les principes, où se trouve l'être à l'état latent et indistingué, l'espèce n'est pas encore ; où apparaît d'abord la distinction, là se montrent les premières des espèces, par exemple : toutes les célestes forment toutes une seule espèce, et les pédestres, une autre, différente ; où la distinc-

1 T. V. 245. Col. 972.
2 Aristote. Conf. supra Procl., *in Parm.*, Col. 790, 791.
3 ἀπολείπουσιν, gardent, laissent de reste.

tion est plus grande, là président et commandent aux plus particulières certaines causes déterminées paradigmatiques propres, et là où la procession du diacosme spécifique arrive à sa fin [1], les dernières des espèces créatrices, c'est-à-dire les parties et les accidents, ont là leurs causes distinctes et distinguées : car les raisons, dans la nature, de l'œil, du pied, du cœur, du doigt ont des causes déterminées et distinctes : de sorte qu'en haut sont les causes les plus générales, en bas celles des parties; au milieu, les causes disposées d'après des rapports proportionnels. Car les intellectuels ne sont pas divisés de la même manière que les principes assimilateurs ; ni ceux-ci comme les indépendants; mais en tant qu'intermédiaires entre les choses sensibles et les intellectuelles, ils sont plus divisés que celles-ci, plus unifiés que celles-là, plus universels que les sensibles, plus particuliers que les intellectuelles. Ainsi donc la phrase : « *si l'on vient à déterminer*[2] », comme nous l'avons dit, signifie la même chose que : si l'on vient à poser des causes distinctes, et non la même chose, que : si l'on vient à poser des définitions. Le texte indique que les principes intelligibles créent plus de divisions que ceux d'ici-bas, et c'est là la marque particulière et propre de la théorie des Idées. Quant au mot : « *chacune par elle-même* », il a été dit plusieurs fois qu'il exprime l'immatérialité et la pureté des Idées ; car chaque chose en soi, αὐτὸ ἕκαστον, est celle qui n'appartient qu'à elle-même, qui n'est pas quelque chose d'une autre, qui n'a pas ce qu'on appelle un surnom étranger. Quant au « quelque, τί, » qu'on y ajoute, il signifie le caractère monadique (de l'espèce), ce qui en préexiste et fait fonction de principe. Car le « quelque, τί » n'est pas ajouté comme appliqué aux espèces matérielles et individuelles, (mais c'est le symbole de l'unité et de la limite, et en tant que l'espèce est particulière, si on la compare à l'un être en soi, on a raison d'ajouter « quelque » à son nom [3].)

§ 94. — « De sorte que l'auditeur [4] conteste, et dans le doute,

1 T. V. 246. Col. 973.
2 εἴ τις ὁριεῖται.
3 Stallbaum n'insère qu'en note la phrase entre parenthèses.
4 T. V. 247. Col. 974.

est porté à croire qu'il n'y a pas d'idées et que si elles existaient, ce serait une nécessité absolue qu'elles fussent inconnaissables à la nature humaine.[1] »

Ceci encore est d'un art admirable, et dit par égard à la nature humaine. Car l'esprit le plus élevé et le plus versé dans la science, ne saurait se dépouiller absolument de toute dualité, quand il s'agit de la science des choses divines ; la raison est la seule qui connaisse, sans éprouver de difficultés, les intelligibles ; mais notre ordre s'écarte de la nature vraie de son ordre, dans la mesure où il est plus dépourvu de la connaissance intellectuelle.[2] De sorte que le plus incomplet des hommes, le plus fils de la terre est celui qui n'a pas la notion de la cause spécifique. Car que regarde-t-on en pensée, quand on qualifie le phénomène comme infiniment changeant et divers, si l'on n'a pas en soi même une anticipation exacte et vraie de la substance réellement substance. Entre ces deux extrêmes, se placent, celui qui conteste, celui qui doute, et celui qui nie. Celui qui conteste, ὁ ἀπορῶν, porte plutôt son esprit[3] sur l'existence des espèces (qu'il conteste), mais considère les raisons contraires (en tient compte) ; celui qui doute, est entraîné avec une force égale vers les deux opposés, par les arguments pour ou contre l'existence ; celui qui nie est plutôt porté vers la non existence, mais au fond de son esprit, mû par une pensée que rien n'a pu altérer, il se dit tout bas qu'elles sont ; et s'il en supprime l'hyparxis, c'est parce que l'oubli a répandu un nuage sur cette pensée. Si elles ne sont pas, elles ne sont pas[5], et si elles sont et si elles nous sont inconnaissables, celui qui en affirme la connaissance n'est pas

1 [illegible]

2 [illegible] sont d'autant moins hommes qu'ils ont moins de raison [illegible]

3 [illegible]

4 [illegible] substitue [illegible]. Je préfère don[illegible]

5 [illegible] la responsabilité aux Stoïciens, et à [illegible] ils distinguaient des συνημμένα [illegible] appelle [illegible] συλλογισμοί, où la [illegible] et des συνημμένα où [illegible] Conf. Prantl, p. 445, et Alexand. [illegible] Pr. 7 [illegible]

digne d'être cru ; car celui qui soutient l'existence de choses qu'il ne connait pas réfute sa propre opinion. Vois donc comment il reconnait la force des objections présentées, et comment il nous invite encore à en chercher la solution. Car nous aussi nous avons lieu de craindre[1] de tomber dans cet état qui, dit-il, est celui de ceux qui entendent les arguments contraires, et d'arriver, soit en contestant l'existence soit en en doutant, à supprimer complètement cette hypothèse, puisque si les Idées sont, leur existence nous est inutile. puisque nous ne la connaissons pas en soi. Enfin, il a été démontré que tout cela est vrai et que s'il se trouve là quelqu'erreur, on peut facilement et parfaitement y remédier.

§ 95. — « Et en s'exprimant ainsi il me parait qu'il dira des choses raisonnables, et il est étonnant combien son raisonnement sera difficile à réfuter. [2] »

Il a été dit plus haut en termes parfaitement clairs que celui qui n'aborde pas l'examen de ces questions avec une puissance et une préparation suffisantes ne fera que rendre plus probable l'opinion de celui qui prouve par des arguments nécessitants que les espèces sont inconnaissables, plus probable que celle de celui qui tente de soutenir qu'elles sont. Car en toute chose, le semblable tend par nature à aller vers son semblable ; ce qui est pour nos yeux obscur et ténébreux, mais clair pour la philosophie, ne saurait être conçu et compris par des âmes imparfaites, mais par celles-là seulement qui, par la perfection de leur nature, par leur application supérieure, par leur ardeur, se sont donné à elles mêmes une puissance qui est à la hauteur de l'examen de ces questions. Car il n'est pas possible que la recherche spéculative des intelligibles se produise dans des états d'âme qui lui sont étrangers, ni qu'à ceux qui n'ont pas une raison purifiée apparaissent et se manifestent clairement les Idées, qui ont leur hyparxis et leur siège dans la raison pure, puisqu'en toute chose le semblable est appréhendé par le semblable.

1 T. V. 248. Col. 975.
2 *Parm.*, 135. a.

§ 96. — « Et qu'il n'appartient qu'à un homme doué d'un très grand esprit, [1] *d'apprendre* (d'un autre) [2] qu'il y a un certain genre pour chaque chose, et une substance existant par elle-même, et qu'à un génie plus merveilleux encore, de découvrir et de pouvoir enseigner toutes ces doctrines à un autre qui les aurait profondément examinées et analysées lui-même. » [3]

Par ces mots il nous enseigne encore une fois quel est l'auditeur le plus et le mieux en rapport avec ces questions : car il n'écrit pas en vain le mot « *homme*, ἀνδρά », [4], mais pour indiquer qu'il est semblable (à son sujet) par l'espèce de sa vie, et montrer la grandeur comme la hauteur de ces problèmes [5]. Car à celui qui veut concevoir les dieux, il importe de n'avoir aucune pensée basse ou petite. En l'appelant « *doué d'un très beau génie* » il le désigne comme pourvu de toutes les supériorités d'une nature de philosophe, et ayant reçu de la nature de nombreuses ressources pour arriver à la conception intellectuelle des choses divines. Ensuite il rappelle encore ce que doit être celui qui est le guide dans la science de ces choses, que ce doit être un esprit fécond et inventif dans l'art d'enseigner. Car il y a des esprits qui ne font de progrès dans la science que dans la mesure qui leur suffit à eux-mêmes ; d'autres qui sont capables de réveiller chez les autres le souvenir des notions vraies des choses : c'est pourquoi il appelle celui-ci un génie encore plus admirable. L'un a de l'analogie avec Poros ; l'autre qui apprend, avec Pénia, et entre les deux est Éros [6] qui réunit et lie le plus parfait au plus imparfait. Enfin pour terminer, il nous explique

1 Il y a dans le texte de Platon des génitifs qui ne s'expliquent pas grammaticalement : ce qui a fait supposer à Heindorff que l'infinit δεῖν devait avoir existé dans le texte. Je croirais plutôt qu'ils dépendent de εἶναι, le dernier mot de la phrase précédente.

2 T. V. 249. Col. 975.

3 *Parm.*, 135. a, Il y a donc trois degrés :

1. Apprendre d'un autre les solutions, μαθεῖν.
2. Les trouver soi-même, εὑρήσοντος.
3. Les enseigner à un autre.

4 Et non ἄνθρωπον.

5 Jeu de mots puéril : ἀνδρά-τὸ ἁδρόν.

6 Plat., *Sympos.*, 204. b.

quelle est la fin de l'enseignement, à savoir qu'il faut que celui qui apprend et qui reçoit d'un autre la science [1] ait profondément examiné et distingué les genres des êtres [2], et ait vu complètement les causes distinctes et séparées des choses, d'où elles tirent leur principes, combien il y en a de classes, comment elles existent dans chaque ordre d'êtres, comment elles sont participées, comment elles anticipent toutes les choses, et en un mot qu'il ait étudié chacune des questions dans lesquelles nous avons plus haut divisé tout le problème [3]. En voilà suffisamment sur ce point.

En ce qui concerne le texte, le mot : *après les avoir examinées à fond, et nettement déterminées*, exprime l'appréhension de chacune de ces questions, pure et sans confusion ; car la parfaite distinction, εὐκρίνεια, est une sorte d'évidence qui définit la nature particulière de chaque chose. Le mot « un certain genre, γένος τι, de chacune » exprime la cause primordiale de chaque série, cause préexistante dans les choses divines ; car l'espèce, par rapport à quelqu'autre chose individuelle, en tant qu'espèce en elles, est genre, parce qu'elle est plus universelle que les espèces sensibles et embrasse des choses qui ne sont pas parfaitement de même espèce les unes que les autres ; car comment l'homme terrestre serait-il de même espèce que celui qui a reçu du sort son hypostase dans le ciel ou dans un autre élément. [4]

1 T. V. 250. Col. 976.
2 Col. 969
3 διευκρινησάμενον.
4 *Parm.*, 135. b. Stallbaum : *Prolegg.* p. 52 : « Hæc igitur Parmenides de idearum doctrina. ». Ici s'arrête et se termine la critique de Parménide contre la théorie des Idées, c'est-à-dire à la fin du IVe livre, et par suite le commentaire de Proclus sur cette première partie du *Parménide*.

LIVRE CINQUIÈME [1]

§ 97. — « J'en conviens avec toi, dit-il, Parménide; car ce que tu dis est tout a fait conforme à ma pensée » [2].

C'est là cette belle pensée déjà exprimée dans le *Gorgias* [3] et répétée ici, que Socrate a si bien prouvée par ses actes : la vie, dit-il, qui n'est pas soumise à la critique, n'est pas un bien pour les gens qui ne sont pas bons, mais moi, il ne me serait pas plus désagréable d'être réfuté, si je disais quelque chose qui ne fût pas exact, que de réfuter moi-même un autre. Cette fonction qu'il a pratiquée lui-même dès sa jeunesse, la réfutation, il l'accepte ici manifestement avec joie, non par une disposition d'esprit chagrin et malveillant, mais en disant ouvertement que cette fonction est tout à fait conforme à sa manière de voir. Car de même que les gens qui aiment la dispute se passionnent pour soutenir une discussion tout éristique, de même les philosophes accueillent et admettent conformément à la raison les objections qu'on leur oppose. Or c'est là ce que Parménide a déclaré qu'il allait faire, et ce que Platon lui-même dans ses *Lettres* [4] nous invite à faire, à savoir, de faire voir à ceux qui désirent une science quelconque, la difficulté qu'elle offre, et d'exagérer, autant que possible, l'effort pénible qu'elle coûte à acquérir, afin qu'on voie clairement que celui qui est apte à la comprendre n'en est devenu que plus ardent et plus courageux

1 Cous., t. V. 251. Col. 977.
2 *Parm.*, 135. b.
3 *Gorg.*, 458. a. « Et moi, quel homme je suis? Je suis de ces gens qui sont charmés d'être réfutés si je dis quelque chose qui ne soit pas vrai, et qui aiment à réfuter les autres, s'ils disaient quelque chose qui ne fût pas vrai.
4 *Epist.*, II.

pour y participer, et que celui qui n'y est pas apte laisse voir manifestement son effroi pour la peine dont il est menacé et s'enfuie loin d'elle[1]. C'est là ce qu'a fait Parménide en exposant à Socrate les difficultés concernant les espèces, et en lui montrant qu'elles ont besoin, pour être écartées, d'une puissance d'esprit de beaucoup plus grande que celle qu'il possède. Socrate reconnaît la force de ces objections, et réveillant la raison qu'il possède va essayer de se livrer avec Parménide à une sorte d'ivresse bachique[2], pour parvenir à la connaissance des choses divines. C'est pour cela que Parménide tout de suite lui tend une main secourable afin de l'aider à entrer dans la conception intellectuelle et scientifique des choses divines.

§ 98. — « Mais cependant, dit Parménide, si d'un autre côté, mon cher Socrate, on ne veut pas admettre l'existence des espèces des êtres en considérant toutes les difficultés que nous avons exposées, et d'autres de même nature[3], on ne pourra plus définir aucune espèce de chaque chose individuelle ; on ne saura plus où tourner sa pensée, si on n'admet pas qu'il y a une idée des êtres qui demeure toujours la même, et on détruira complètement la puissance de la dialectique[4] ».

Avec une grande concision, mais avec un grand art il nous rappelle ici que les espèces des êtres sont. Si la connaissance de l'entendement qui raisonne, et la connaissance intellectuelle est supérieure à la connaissance sensible, il faut que les objets connaissables par l'entendement réfléchissant et par la raison, soient plus divins que ceux qui sont connus par la sensation. Car le rapport que les facultés de connaître ont aux êtres, doit être le même que le rapport des objets connaissables les uns aux autres. Ainsi donc l'entendement discursif et la raison considèrent les espèces séparables et immatérielles, les espèces universelles et qui sont dans elles-mêmes ; la sensation, les es-

1 T. V. 252. Col. 977.

2 τῷ Παρμενίδῃ συμβακχεῦσαι.

3 Ficin. : si quis, prædictis rationibus motus, species rerum exsistentium auferat. Stallbaum renvoie ici à Proclus, « qui tamen hæc cur Parmenides Socrati ultro concedat, non explicavit, nimirum talia bonus interpres non curat, unice somniis indulgens suis. Conf. Stallb., *Prolegg.*, p. 67 s. qq.

4 *Parm.*, 135. b.

pèces divisibles et inséparables de leurs substrats. Nécessairement les vues [1] de l'entendement discursif et de la raison, sont plus divines et plus immatérielles [2]. Donc les espèces universelles sont avant les particulières et les immatérielles avant les matérielles. D'où donc l'entendement discursif les a-t-il prises ? Car elles ne sont pas toujours en acte en nous, et il faut que les choses qui sont en acte précèdent les choses en puissance, et les choses qui pensent et celles qui sont. Donc les espèces avant d'être en nous sont ailleurs, dans les substances divines et séparables, par lesquelles celles qui sont en nous sont amenées à leur perfection [3]. Si celles-là n'existaient pas, celles qui sont en nous n'existeraient pas non plus, et d'imparfaites ne deviendraient pas parfaites. D'où donc leur vient la perfection ? Car ce n'est pas sans doute des choses sensibles, qui leur sont inférieures : il n'est pas en effet dans l'ordre des choses que la génération ou la perfection vienne des pires aux meilleurs. Et d'où viennent aussi ces plusieurs dans les âmes qui sont plusieurs ? Car il faut en toutes choses concevoir avant la pluralité l'un, d'où vient cette pluralité, car de même que les sensibles plusieurs ne seraient pas devenus, si ce n'est de l'un, qui est supérieur aux sensibles et qui crée ce qu'il y a, dans les choses individuelles, de commun, de même les espèces dans les âmes et qui sont, elles aussi plusieurs, n'existeraient pas, si ce n'est de l'un : car le juste en soi, et chacune des autres espèces est dans chacune des âmes. Ces espèces étant plusieurs ont besoin de l'un qui leur donne l'hypostase, et qui est plus puissant que les espèces psychiques, de même que ce qui engendre les sensibles est placé au-dessus de la substance sensible, puisque c'est ce qui leur fournit, sous le mode unié [4], toute leur substance. Et comment ne serait-ce pas une nécessité qu'avant les automobiles il y ait l'espèce immobile ? car de même que les raisons automobiles sont placées au-dessus des raisons hétéro

1 θεάματα.
2 T. V. 253. Col. 978.
3 ἄγεται εἰς τελείωσιν. Nous en avons donc primitivement une semence, une étincelle, nous les avons en puissance.
4 C'est-à-dire en restant lui-même dans l'Un.

mobiles [1], et les espèces automobiles au-dessus des espèces hétéromobiles qu'elles engendrent, de même au dessus des automobiles ont leur fondement les immobiles qui accomplissent leurs actes dans l'éternité [2], puisque partout nécessairement la cause permanente et stable précède la cause qui est mue. Si donc il y a des espèces dans les âmes qui sont plusieurs, il y a avant ces espèces, et beaucoup plus antérieures à elles, les espèces intellectuelles, avant les automobiles les immobiles, avant les plurifiées les monadiques, avant les imparfaites, les parfaites, avant celles qui sont en puissance, celles qui sont en acte. De sorte que si les espèces intellectuelles ne sont pas [3], les psychiques ne sont pas ; car jamais la nature ne commence par les imparfaits et les plusieurs : il n'est pas dans l'ordre des choses que la pluralité ne procède pas autour [4] de la monade, les imparfaits autour du parfait, les choses mues autour des immobiles. Et si les espèces psychiques ne sont pas, on ne saura plus où tourner la raison et le raisonnement, comme dit lui-même Parménide ; car nécessairement l'imagination et la sensation ont des objets dont la nature est apparentée avec ces facultés, et nous pouvons affirmer que la raison réfléchissante a pour objets de son acte certains êtres [5] ; mais de quels êtres y aura-t-il en nous une connaissance réfléchissante (dianoétique) si ces sortes d'espèces [6] sont supprimées ? Car assurément ce n'est pas des espèces hystérogènes [7] que nous la ferons être la connaissance ; car ces espèces sont d'un ordre inférieur aux espèces sensibles et aux espèces communes qui sont en nous. Comment les connaissables coordonnés à la raison discursive pourraient ils être plus pauvres (de contenu) que ceux connus par la sensation ? Il en résulterait que nous ne connaissons rien d'autre que les choses sensibles [8]. D'où viendront

1 T. V, p. 254. Col. 979.
2 Et non dans le temps.
3 Cousin, Col. 979, l. 38, lit ἔτι au lieu de ἔστι, faute typographique, assurément.
4 περί : c'est-à-dire que la monade est le foyer, le centre, d'où rayonne la pluralité, et autour duquel elle se meut comme en cercle.
5 Cousin lit περὶ τίνα τῶν ὄντων ; Stallb. περί τινα.
6 Les espèces psychiques.
7 Post rem.
8 T. V. 255. Col. 980

alors les démonstrations; car les démonstrations partent des espèces, qui sont les causes des choses à démontrer, et leur sont antérieures par nature, sinon par rapport à nous, et d'un ordre d'essence plus élevé que les choses qui sont démontrées par elles. Or ce dont on tire les démonstrations, ce sont les universaux et non le particulier. Donc les universaux sont antérieurs au particulier, sont plus causants et d'une plus haute dignité. C'est pour cela, je pense, que même ceux qui ne croient pas à l'existence des espèces, contraints par la vérité, dans leurs théories sur la démonstration vantent tant le *général* et l'appellent plus divin que l'individuel [1]; car c'est lui qui fait que les démonstrations sont ce qu'ils disent. Et d'où viennent les définitions ? Car la définition procède par une notion qui est dans l'âme ; et puisque nos définitions portent sur ce qui est commun dans les choses individuelles, nous avonc donc d'abord au-dedans de nous l'espèce, et non l'image qui est dans les individuels. Si maintenant la définition est le principe de la démonstration, il faut qu'il y ait avant celle-ci dans les âmes une autre définition, la définition des espèces plusieurs et des notions substantielles; car puisque, comme nous l'avons dit, il y a dans chaque âme le juste en soi, il est évident qu'il y a plusieurs justes, qui ont en nous quelque chose de commun, duquel vient que chaque âme individuelle connaissant l'essence intelligible du juste qui est en elle, voit également celle qui est dans les autres âmes; or s'ils ont quelque chose de commun, c'est ce commun que nous définissons, quand nous formulons dans une proposition ce qu'est la chose, τί ἐστι αὐτό; et c'est cela qui est le principe de la démonstration, et non ce qui est placé dans l'ordre matériel et en quelque sorte mortel; car il faut que dans les démonstrations et les définitions tout le particulier et le terme à définir [2] soient subsumés sous le général [3]. Or les définitions des caractères communs qui se trouvent dans les choses individuelles n'embras-

1 Aristote (*Anal. Post.*, I. XI ; I. XXIV) qui ne se sert pas du mot θειότερον.

2 ὅλον τὸ μερικὸν ὑπὸ τοῦ καθόλου καὶ τὸν ὁρισμὸν τελεῖν. Le mot ὁρισμός est pris souvent dans le sens de ὅρος, le terme à définir, qu'exprime le nom. Arist. *Met.*, 1001. b. 39 : ἀποδίδοται δὲ ἢ λόγος ἀντ' ὀνόματος.

3 T. V. 256. Col. 981.

§ 96. — « Et qu'il n'appartient qu'à un homme doué d'un très grand esprit, [1] *d'apprendre* (d'un autre) [2] qu'il y a un certain genre pour chaque chose, et une substance existant par elle même, et qu'à un génie plus merveilleux encore, de découvrir et de pouvoir enseigner toutes ces doctrines à un autre qui les aurait profondément examinées et analysées lui même. » [3]

Par ces mots il nous enseigne encore une fois quel est l'auditeur le plus et le mieux en rapport avec ces questions : car il n'écrit pas en vain le mot *« homme*, ἄνδρα », [4], mais pour indiquer qu'il est semblable (à son sujet) par l'espèce de sa vie, et montrer la grandeur comme la hauteur de ces problèmes [5]. Car à celui qui veut concevoir les dieux, il importe de n'avoir aucune pensée basse ou petite. En l'appelant *« doué d'un très beau génie »* il le désigne comme pourvu de toutes les supériorités d'une nature de philosophe, et ayant reçu de la nature de nombreuses ressources pour arriver à la conception intellectuelle des choses divines. Ensuite il rappelle encore ce que doit être celui qui est le guide dans la science de ces choses, que ce doit être un esprit fécond et inventif dans l'art d'enseigner. Car il y a des esprits qui ne font de progrès dans la science que dans la mesure qui leur suffit à eux mêmes ; d'autres qui sont capables de réveiller chez les autres le souvenir des notions vraies des choses : c'est pourquoi il appelle celui ci un génie encore plus admirable. L'un a de l'analogie avec Poros ; l'autre qui apprend, avec Penia, et entre les deux est Eros [6] qui réunit et lie le plus parfait au plus imparfait. Enfin pour terminer, il nous explique

1 Il y a dans le texte de Platon des génitifs qui ne s'expliquent pas grammaticalement ; ce qui a fait supposer à Heindorf que l'infinitif [illegible] devait avoir existé dans le texte. Je crois plutôt qu'ils dépendent de [illegible], le dernier mot de la phrase précédente.

2 T. V, 249. Col. 975.

3 *Parm.*, 135 a. Il y a donc trois degrés :

1 Apprendre d'un autre les solutions, [illegible]
2 Les trouver soi-même, [illegible].
3 Les enseigner à un autre.

4 Et non *ἄνθρωπον*.

5 [illegible] [illegible]

6 Plat., *Sympos.*, 204, b.

car diviser les hystérogènes est le fait d'une division qui appartient à l'opinion, tandis qu'il est du ressort de la division pratiquée par l'entendement discursif et de la science, de voir les différences substantielles des notions qui sont dans l'âme, de déplier, pour ainsi dire, les puissances unifiées, et de voir les choses plus particulières naître et comme pousser des plus générales. Ainsi donc cet art de diviser, beaucoup plus encore que celui de définir et de démontrer, sera absolument vide et vain, si les âmes ne possèdent pas les notions substantielles. La définition a une plus haute dignité que la démonstration : elle a davantage la valeur d'un principe, de même qu'à son tour la division est au dessus de la définition. car la division donne à la définition les principes, et non l'inverse, et puisque la démonstration se refuse à se contenter des hystérogènes, la définition et la division n'auront donc pour objet de leur art que ces hystérogènes et des choses plus pauvres encore. Nous supprimerons ainsi toute la dialectique, si nous n'admettons pas les notions substantielles des âmes Car l'art de la dialectique, qui porte sur les choses qui demeurent identiques à elles-mêmes [1], emploie ces méthodes, et nécessairement l'analytique est supprimée avec la suppression de ces méthodes; car elle s'oppose à la démonstration [2] en ce que l'analyse remonte des causés aux causants [3]; à la définition, en ce qu'elle remonte des composés aux plus simples; à la division, en ce qu'elle remonte des plus particuliers aux plus généraux. Telles sont les fonctions de l'analyse, de sorte que les autres méthodes étant supprimées, elle subirait le même sort. Si donc les espèces ne sont pas, nous n'aurons pas en nous les

1 ποῦ κατὰ ταὐτόν, se construit difficilement. Un manuscrit supprime ποῦ. Je supprimerais volontiers tout le colon.

2 T. V. 258. Col. 982.

3 C'est la notion qu'en donne Aristote : ramener tout particulier aux principes d'où il dérive. *Ethic. Nic.*, III. 5. 1112. b. 5. ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τό πρῶτον αἴτιον ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστι ; c'est donc, comme le développe Trendelenburg, *Elem. Log.*, p. 47. « ἀναλύειν nihil aliud est quam quod compositum est ad elementa quasi ad causas redigere. . causarum ex causis continuatam eousque indagationem, donec ad prima ejus rei de qua quæstio est, elementa perveneris. » Pour Proclus, l'analyse est souvent le procédé qui *abstrait*, détache, sépare d'un composé les parties qui ne lui sont pas essentielles, et qui met en relief cet essentiel, c'est-à-dire en toute chose, l'élément intelligible.

notions des choses; et si nous n'avons pas en nous les notions des choses, les méthodes dialectiques, conformément auxquelles nous connaissons les êtres, ne seront pas, et nous n'aurons pas où tourner notre esprit. C'est en effet surtout cette puissance de l'âme, qui, par son désir de la cause, se réfugie vers les espèces et les monades génératrices des plusieurs, tandis que l'opinion se contente des hystérogènes et des choses dont le rang est marqué dans les individuels. Comment donc l'opinion rendra-t-elle compte des causes de ces hystérogènes, et vers quelles espèces de principes fera-t-elle remonter la connaissance? Car les causes véritables des êtres sont les causes paradigmatiques, efficientes et finales : or si les espèces n'existent pas, il n'est pas possible que les paradigmes soient, puisque les espèces des paradigmes sont les espèces au sens le plus éminent : il n'y aura plus de dieu producteur des choses encosmiques : car il faut que le principe efficient possède les espèces des choses du devenir en même temps que leurs causes : il n'y aura pas davantage de cause finale : car la cause finale du : *être* (τοῦ εἶναι) révèle un principe efficient, placé entre elle-même et le *étant* par elle (τοῦ ὄντος) par lequel les êtres, qui se règlent sur ces deux [1], arrivent à posséder leur fin propre et vraie. Il ne sera donc pas possible de rendre compte des causes des êtres et de quelle manière chacun d'eux est. C'est pourquoi celui qui n'admet pas cette hypothèse, supprime du Tout [2] en même temps que les paradigmes, la cause démiurgique, et le principe final qu'il posent insuffisant et imparfait [3]. Car il en fait la fin du mouvement, mais non du *être* de tout.

§ 99. — « C'est bien comme cela que tu me parais avoir senti la chose? — Tu dis vrai, répondit il — Mais alors que feras tu de la philosophie? où te tourneras-tu, si tu n'as pas connaissance de ces espèces? C'est une chose que tu ne sembles pas, du moins en ce moment, bien considérer [1] ».

1 Je crois altéré le texte : μεταξὺ τοῦ τε ὄντος δι' αὐτοῦ καὶ ἑαυτοῦ ποιητικὴν ἀρχὴν ἀποφαίνει, καθ' ἣν τὰ πρὸς αὐτὰ ὄντα τυγχάνει τοῦ οἰκείου τέλους. Stallb. lit δι' αὐτοῦ se rapportant à τελικόν αἴτιον. Je fais comme lui.

2 T. V. 259. Col. 983.

2 C'est Aristote. *Met.*, XII. 10 ; Procl., *in Tim.*, 82. a. et 118. e.

1 *Parm.*, 135. c.

Après l'avoir jeté, par ses objections, dans la perplexité, Parménide a apporté à Socrate un premier secours, en lui indiquant la manière la plus concise et la plus vraie de prouver l'hypothèse des espèces, démonstration, qu'avant de l'entendre lui-même, il dit qu'avait saisie Socrate, mais imparfaitement ; car le mot *avoir senti*, ᾐσθῆσθαι, marque proprement une connaissance très faible et très imparfaite. En effet il n'aurait pas été naturel que s'il avait parfaitement compris l'existence des espèces, il se fût laissé encore troubler par ces objections. Maintenant il lui vient une seconde fois en aide, en lui traçant en traits rapides la marche par laquelle il complètera ce qui manque à l'explication, et pourra parfaitement posséder l'intelligence de la théorie des espèces. Car si nous posons qu'il y a des espèces, puis qu'il a été démontré que si elles nous sont connues, elles ne sont pas : comment si elles sont, philosopherons-nous sur elles comme étant, si la connaissance de ces espèces ne peut pas être réellement en nous, comme le prouve l'argument qui a présenté l'objection ? C'est là ce qui a surtout embarrassé Socrate. Parménide a trouvé un second moyen de lui venir en aide, sur lequel il invite Socrate de porter son attention, afin qu'en ajoutant ce qui manquait à la preuve, il se montre véritablement à la hauteur de l'intelligence des espèces.

§ 100 — « C'est que, dit-il[1], trop tôt et avant une pratique et un exercice suffisants, mon cher Socrate, tu as essayé de définir qu'est ce que le juste et le bien, et une chacune des espèces : je l'ai compris en t'entendant récemment t'entretenir ici avec notre Aristote[2] ».

En considérant son beau génie naturel et son ardeur courageuse pour la science, rien ne peut empêcher Parménide de remettre tout à fait dans la bonne voie Socrate qui ne fait que manquer de la juste mesure ; et il a bien compris que c'est seulement l'expérience et la pratique dialectiques qui lui font défaut ; c'est pourquoi il l'encourage à acquérir une plus

1 T. V. 260. Col. 924.
2 *Parm.*, 135. c. πρῴ. « Ruhnken, *ad Tim.* p. 226, en citant ce passage dit : rarius πρῴ significat πρὸ τοῦ δέοντος χρόνου, nimis mature ».

grande expérience en s'exerçant au moyen de la dialectique sur un grand nombre de questions, et seulement après avoir vu les conséquences des hypothèses, à se tourner ensuite, ainsi exercé, à la théorie des espèces. Car toutes les difficultés qui l'embarrassent maintenant, sont faciles à résoudre pour ceux qui se sont exercés dans la dialectique: et c'est là toute la fin de ces entretiens. Mais il ne faut pas concevoir cette gymnastique, comme la méthode qu'on nomme habituellement la méthode d'argumentation par épichérèmes[1]; car elle ne prend en considération que l'opinion, tandis que cette gymnastique, dit-il, méprise les opinions communes des hommes; elle n'est pas faite pour la multitude, qui, pour cette raison, l'appelle un pur bavardage[2]. Car l'une, sur un seu problème, fournit une quantité de syllogismes, par lesquels on peut établir ou renverser, d'une façon vraisemblable, la proposition avancée[3]; l'autre, sur des problèmes nombreux et différents, nous enseigne la même méthode, examine les solutions contraires, afin de donner, à l'une de ces solutions contradictoires, la force de la vérité et de renverser l'autre. De sorte qu'elle diffère de la première, et est d'autant plus belle qu'elle se sert, pour son œuvre propre, des meilleures méthodes de celle-là; c'est-à dire de la division, de la définition et de la démonstration. Si donc nous nous exerçons dans cette méthode, il y a tout lieu d'espérer que nous comprendrons dans sa vraie signification la théorie des espèces, en analysant les notions quelque peu confuses que nous en avons, en résolvant les objections apparentes, en démontrant des vérités maintenant ignorées Avant d'être maîtres de

1 Arist., *Top.*, VIII. 11. p. 162 : a. 16. ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός. La dialectique, qui diffère à la fois du syllogisme démonstratif, ἀποδεικτικός, et du sophisme qui ne se propose que l'apparence, prend pour principes : τὰ ἔνδοξα, ce qui est admis communément par les hommes comme vrai, et discute dans les deux sens ces données du sens commun. Elle cherche donc à mettre la main sur le vrai, ἐπιχειρεῖν, par le raisonnement et l'expérience. Tel est le sens fixé par Aristote. Mais Quintilien, *Inst. Orat.*, V. 10. 2 constate que déjà de son temps, le mot avait changé de sens et qu'épichérème signifiait au contraire « certam quamdam argumenti conclusionem ex consequentibus. Conf. Trendel., *El. Log. Arist*, p. 100. n. 1.

2 Cous. *in Parm.*, Col. 656.

μισῶ δὲ καὶ Σωκράτην τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην.

3 T. V. 261. Col. 984.

cette méthode, il nous sera impossible de donner une définition scientifique de chacune des espèces. Mais comment, dira-t-on, est il possible en général de définir les espèces? Car les choses simples et indivisibles n'admettent pas la diversité et la composition des termes qui les expriment. Tout défini est en quelque sorte su, et l'espèce n'est en aucune façon sue. Platon lui-même a montré dans ses *Lettres* [1] que le cercle en soi [2] ne nous est fait connaissable ni par le nom, ni par le caractère, ni par la définition, ni par la démonstration, ni par la pensée. Mais définir ici, comme plus haut, signifie, non pas rendre compte de la nature des espèces par des propositions définissantes, mais exprime que chacune d'elles subsiste la même et par soi-même, distinguée des autres et séparée de ses participants. Et si c'est cela même que nous cherchons, à savoir s'il est possible ou non de définir les espèces, telles que le beau en soi, ou le juste en soi, sans doute, puisque par les raisons exposées par lui dans les *Lettres*, il est nécessaire que chaque espèce soit saisissable par la pensée seule, il n'est pas possible d'en avoir ni un nom ni une notion qui y correspondent suffisamment; mais par la manière dont la dialéctique étudie les espèces et sait diviser, nous avons certaines notions déterminées [3] de ces espèces (car ces deux actes sont du ressort de la dialectique). Si donc par ces procédés nous cherchons cela même à part, à savoir s'il faut dire que les espèces sont définissables ou non, il faut répondre que le beau en soi, le juste en soi, le bon en soi existent non-seulement dans la raison, mais encore dans les âmes et dans les choses sensibles, et que les unes sont définissables, les autres, non. Et il ne faut pas, par l'addition du mot: αὐτό, en soi, renvoyer immédiatement par cela même la recherche aux espèces intelligibles comme étant les espèces vraiment espèces. C'est pour avoir commis cette erreur, que quelques uns ont posé des espèces des maux, des objets fabriqués par l'art, de la navette en soi, comme dans le *Cratyle*, et de l'impiété en soi, comme dans *l'Eutyphron*, toutes les espèces étant, pour les différencier

1 *Plat. Ep.*, VII. 342. c.
2 T. V. 262. Col. 985.
3 τινὰς εἶναι ὅρους.

des choses individuelles, caractérisées par le *en soi*, τῷ αὐτῷ. Cette distinction étant faite, s'il faut dire brièvement mon opinion, les espèces intellectuelles, quoiqu'elles soient dans les plusieurs particuliers, ne sont pas définissables par suite de leur simplicité, et parce qu'elles sont saisissables par la pensée seule et non par composition, et parce que tous les définissables doivent participer d'un certain commun [1] qui est pour ainsi dire leur substrat, et qui est autre qu'eux mêmes. Or dans les espèces divines [2], il n'y a rien de tel : car l'être, comme dit le *Timée* [3], ne passe pas dans quelque chose autre que lui même, et même si elles réalisaient quelque procession d'elles mêmes, ces espèces seraient d'une certaine manière par soi, mais devenues au deuxième rang. Mais les espèces psychiques et sensibles sont définissables, ainsi que sans exception, toutes les choses qui sont devenues selon une cause paradigmatique et toutes celles qui sont dites participer des espèces. Mais celles qui, en tant que paradigmes, n'ont pas procédé, c'est-à dire les espèces primordiales, et celles qui n'en ont pas participé, celles là ne sont pas définissables, mais exclusivement saisissables par la raison, νοητὰ μόνον. La dialectique peut contempler directement ces premières espèces en se servant d'intuitions simples, et voir, en définissant et en divisant, leurs images. Car comment y aurait il des divisions de choses indivisibles et de vraies définitions de choses incomposées. Si donc une telle science est ce qu'il y a de plus pur dans la raison et dans la pensée réfléchissante [4], il est clair que les pensées dont elle se sert pour arriver aux intelligibles sont pures, et qu'elle emploie des méthodes très variées pour faire la preuve rigoureusement certaine que celles des espèces qui sont dans les deuxièmes rangs, sont des *vues* tirées des premières. Et voilà comment sont véritables les sentiments de Platon et sur les espèces primordiales, et

1 Le genre.
2 [illegible] 26 [illegible] Col. 980.
3 *Tim.* [illegible] Je ne vois pas cela au passage cité par Cousin.
4 [illegible]
[illegible] Celles [illegible] en soi ne sont pas visibles : c'est la [illegible] visible [illegible] en soi invisible.

sur les méthodes de la dialectique : c'est ce que j'avais à dire sur l'objet de ces recherches.

Maintenant si nous donnons des définitions de quelques autres choses dont il n'y a pas d'espèces, cela n'a rien d'étonnant, comme de chacune des choses fabriquées par l'art des hommes, des parties, et des choses mauvaises. Car par le fait qu'il y a en nous des notions des universaux, des choses qui sont selon la nature et des choses bonnes, nous connaissons aussi toutes celles qui sont complémentaires des universelles, toutes celles qui imitent la nature [1], toutes celles dont l'hypostase est comme annexée aux bonnes : car de même que chacune de ces choses sont, de même elles sont à nous connaissables et définissables, et nous pouvons en discourir en partant des notions qui sont en nous déterminées et fixes. De sorte qu'il ne faut pas s'étonner de cela. Il faut plutôt considérer ceci, que c'est par là [2] que Socrate dans ses conversations ramène chacun à la question : *qu'est-ce que c'est* [3], parce qu'il aspire à connaître les raisons qui sont dans l'âme, qu'il recherche le beau en soi dans toutes les choses qui paraissent belles, la notion des belles choses préexistant dans l'âme, et parce que la science qu'il recherche est celle qui est substantiellement dans les âmes, et non la science intellectuelle ni l'intelligible ; car il n'était pas possible à ses interlocuteurs de s'élever à cette substance ; et là même où il cherche la beauté intelligible, c'est plutôt une sorte d'inspiration divine qui le pousse, qu'une méthode maïeutique ou *peirastique* [4] qu'il suit. De là vient que lorsque l'*Hippias* et le *Phèdre* traitent du beau, il ne faut pas s'étonner s'ils cherchent l'un le beau en soi, qui est dans les âmes, mais non

1 T. V. 261. Col. 987.
2 Par la définition des choses à nous familières.
3 τὸ τί ἐστι.
4 Qui soumet l'interlocuteur à une épreuve, à un examen de conscience, pour lui prouver son ignorance. La méthode peirastique est une partie de la dialectique. Arist., *Soph. Elench.*, 8. (ou *Top.*, X.) p. 169. b. 25. « ἔστι δ' ἡ πειραστικὴ μέρος τῆς διαλεκτικῆς... *id.* 2 p. 165. a. 38. « Dans l'art de la discussion il y a 4 genres d'arguments les didascaliques, les dialectiques, les peirastiques, les éristiques. Les peirastiques partent de prémisses probables acceptées par l'adversaire, et qu'il est nécessaire que connaisse celui qui fait semblant de posséder la science. » Cette méthode n'a d'autre objet que de démontrer à l'adversaire son ignorance. *Id.*, 171 b. 4. ἡ πειραστικὴ θεωρεῖ οὐ τὸν εἰδότα ἀλλὰ τὸν ἀγνοοῦντα καὶ προσποιούμενον.

la beauté intellectuelle par laquelle toutes les belles choses sont belles; car l'un de ces dialogues est peirastique. Les méthodes logiques conviennent à ceux qui se renferment dans l'étude des espèces psychiques, et ces méthodes sont les épreuves, πεῖραι, les réfutations, les définitions, les démonstrations, les divisions, les compositions, les décompositions. Assez sur ce sujet.

Maintenant comment Socrate, dès sa jeunesse, cherchait à rendre plus parfaits les esprits plus imparfaits et se rapprochait de ceux qui voient de plus haut les êtres, Platon nous le montre par ce passage; car après avoir, accouché le jeune Aristote, et soumis à un examen critique les notions qui sont en lui, il s'attache maintenant à Parménide, veut obtenir de lui qu'il lui serve de guide, et lui, qui a exposé la théorie de ces définitions [1], reçoit d'un autre des règles plus parfaites.

§ 101. — « Il est beau et divin, sache le bien, le transport qui te pousse vers la discussion: laisse toi donc entraîner par lui: [2] exerce toi plutôt dans cet art qui paraît être inutile et que la multitude qualifie de pur bavardage, pendant que tu es encore jeune: sinon, la vérité t'échappera. » [3]

Les uns n'éprouvent ni ces transports ni cette ardente passion pour la connaissance directe et vivante des êtres; les autres sont déjà arrivés à la perfection en ce qui concerne la connaissance; d'autres éprouvent cette passion, mais ont besoin d'être perfectionnés, de se soumettre à des épreuves logiques, à une gymnastique pour atteindre la fin. Socrate est ici dans la classe de ces esprits qui tiennent le milieu. C'est pourquoi Parménide loue l'ardent désir qu'il éprouve, et l'appelle divin parce que c'est un désir philosophe; car négliger la vue des choses visibles et chercher à se représenter en imagination la substance incorporelle est

1 T. V. 266. Col. 987.

2 ἕλκυσον σαυτόν. Sur l'interprétation que Proclus donne à ces mots et qu'on trouvera tout à l'heure. (T. V p. 262) Stallbaum dit : « Quae vereor ne justo longius repetita sint. Nobis quidem nihil nisi sedulæ et laboriosæ exercitationis notio tenenda videtur. » C'est notre expression moderne de l'*entraînement*.

3 *Parm.*, 135. d.

chose philosophe et divine ; le divin est tout ce qui apparaît tel[1], et qui a son hypostase dans des pensées immatérielles. Il l'appelle aussi beau, parce qu'il conduit au réellement beau, qui est, non dans les actions, comme l'ont pensé plus tard les philosophes du Portique, mais dans les actes intellectuels, et parce qu'il est en parfait accord avec le véritable amour. Car l'espèce de vie vraiment capable d'amour s'attache surtout à la beauté et à cette beauté qui éclate dans les dieux seuls. Ainsi donc par ces raisons, il loue ce transport comme divin et naturellement comme beau[2], parce qu'il amène à la raison et à l'un (car comme divin, il s'attache à l'un, et comme beau à la raison dans laquelle est le primairement beau), et parce qu'il purifie l'œil de l'âme et met en éveil sa partie la plus divine. Il lui propose la route par la dialectique comme la plus sûre et la plus utile, parce que d'une part elle est d'une nature intimement unie aux choses, et parce qu'elle se sert de nombreuses puissances pour arriver à comprendre la vérité, qu'elle imite la raison, qu'elle lui emprunte ses principes, qu'elle tend à l'être en passant par des échelons disposés dans un ordre parfait, qu'elle arrête les égarements de l'esprit causés par les choses sensibles, et qu'elle scrute jusqu'au fond les choses individuelles par des procédés irréfutables jusqu'à ce qu'elle arrive à la contemplation d'ensemble de l'un et du bien. — C'est là ce que nous avons à dire sur les choses mêmes.

Mais puisque quelques-uns, s'emparant du nom de gymnastique, pensent que cette gymnastique est la méthode épichérématique des Péripatéticiens, (car Aristote en exposant son utilité, dit qu'elle apporte une contribution à la gymnastique même[3]) nous avons dès le commencement

1 C'est-à-dire incorporel.

2 T. V. p. 266. Col. 988.

3 Arist., Je ne vois pas cela dans Aristote : dans les *Sophist. Elench.*, I. II. p. 161. a. 25, il dit que les arguments *ad hominem*, et qui ne portent pas sur la thèse, πρὸς τὸν λέγοντα καὶ μὴ πρὸς θέσιν, ont pour but : γνμνασίας καὶ πείρας χάριν, ἀλλ'οὐ διδασκαλίας. — *Id*., p. 159. a. 25. qu'il va combler l'omission laissée jusqu'à lui en ce qui concerne les discussions qui ont pour objet la gymnastique et l'examen critique (crossexamination) γυμνασίας καὶ πείρας ἕνεκα, où il semble confondre γυμνασία avec σκέψις... *id*., μὴ ἀγῶνος χάριν ἀλλὰ πείρας καὶ σκέψεως τοὺς λόγους ποιουμένοις ; enfin *id*., p. 164. a. 12. il dit qu'il faut appli-

longuement combattu cette opinion, et maintenant puisque nous voulons brièvement en dire encore quelque chose, il convient avant tout de déterminer quel est l'élément *gymnastique* de cette dialectique ; car Socrate, dans la *République*[1], dit que c'est par la dialectique que doivent s'exercer ceux dont on fait l'éducation. Les fonctions de la dialectique sont au nombre de trois : la fonction purificative par la réfutation, comme il le dit encore dans le *Sophiste*[2]. C'est de cette méthode que se sert fréquemment Socrate contre la bande des Sophistes, pour ramener à la modération leur double ignorance ; la fonction contraire à celle-ci, qui éveille la réminiscence[3] des êtres et par laquelle il amène les esprits heureusement doués par la nature à la connaissance vraie, en leur exposant cela seulement : la vérité ; enfin la fonction qui tend à ces deux buts, d'une part la réfutation, et d'autre part l'invitation à la vérité. C'est ainsi que dans beaucoup d'autres dialogues et surtout dans le *Lysis*, il pratique la gymnastique logique. C'est donc cette partie de la dialectique, qui consiste tout entière à soumettre l'adversaire à une épreuve[4] par des arguments contraires, qu'il appelle gymnastique et une sorte de vagabondage, et il n'entend plus parler de la méthode, qu'il va maintenant nous faire connaître, de cette dialectique tant admirée par lui : voilà ce qu'il en est de ce point.

Maintenant quant au texte, les mots : *sache bien*, qu'il ajoute, me paraissent confirmer l'éloge qu'il a adressé à Socrate. Le verbe *entraîne toi* exprime et sa sympathie pour lui et son penchant passionné pour l'être, car comme s'il s'agissait de certaines choses difficiles à arracher ou à déplacer, il dit : *tire*, appelant force de traction, ἕλξις, cette occupa-

quer à la jeunesse la gymnastique des arguments inductifs, et à celui qui a déjà une connaissance suffisante la gymnastique des arguments syllogistiques : τὴν δὲ [illegible] πρὸς [illegible].

1 *de Rep.*, VII, 534 c. Conf. Procl. in *Parm.*, t. I, 649.

2 *Soph.*, 227. Conf. Procl. id. Col. 654.

3 [illegible] 267. Col. 989.

4 [illegible]. Une torture logique qui force l'accusé de s'avouer coupable, c'est-à-dire ignorant ce qu'il avance.

tion empressée qu'il a maintenant pour les théorêmes de la dialectique, cet effort pour déplacer sa pensée et la porter sur cette science en partant de l'étude des êtres véritablement êtres. Quant à la phrase : exerce toi surtout par cette science qui paraît être inutile et que la multitude appelle bavardage, il montre ce qu'est la dialectique telle qu'il l'entend, c'est-à dire que tout en paraissant être inutile, elle est en réalité la puissance qui fait remonter les âmes à la vérité, et que, tout en étant appelée par la multitude un pur bavardage, elle est en réalité dans le sens le plus éminent, le vrai salut des âmes: par quoi il est évident qu'elle est identique à la puissance qui nous fait connaitre et voir les êtres et discerner [1] la vérité; que ce n'est pas dans des épichérèmes vides (de contenu) et dans des procédés logiques qu'elle a son hypostase, [2] car celle là est celle qu'admire le vulgaire [3], tandis que celle qui est maintenant enseignée, à laquelle il n'est pas accoutumé, et qui ne lui dit rien de clair, il s'en détourne et la nomme insupportable. Les mots : *pendant que tu es jeune*, ont été très à propos ajoutés par lui : car c'est aux jeunes qu'il appartient de se livrer à de grands efforts, et parce qu'il est plus facile dans la jeunesse, d'imprimer à la vie la mesure et le rythme, et parce que le voyage, accompli selon l'ordre, est plus en rapport avec les jeunes gens, parce qu'ils ont un temps suffisant pour traverser les passages intermédiaires et marcher au but. Les mots : *sinon, la vérité se dérobera à toi*, montrent combien est grand le danger dont nous menace un emportement téméraire et désordonné vers les choses inaccessibles à ceux qui ne sont pas exercés; c'est la chute hors de la vérité tout entière. Car dans la science théorétique, comme dans l'art télestique, ce qui rend l'ascension sûre et nous y garde des chûtes, c'est la procession s'accomplissant selon l'ordre, comme le dit aussi l'Oracle :

« Ce n'est pas pour une autre raison que Dieu détourne

1 θεωρητικὴ καὶ ἡ κριτική.
2 Son existence réelle.
3 T. V. 268. Col. 990.

l'homme, et l'emmène, par sa puissance vivante[1] en des chemins nouveaux »[2].

C'est à dire lorsque sans suivre un ordre régulier, et au contraire par des moyens grossiers, nous voulons nous élever aux connaissances ou aux œuvres les plus divines avec des bouches, suivant le proverbe, non initiées, ou avec des pieds non lavés, ceux qui abordent ainsi cette science, ne pourront faire que *des pas imparfaits ; leurs efforts seront stériles ; leurs sentiers pleins de ténèbres* ».[3] C'est pourquoi celui qui croit à Platon et aux Oracles[4], doit toujours accomplir son ascension vers les choses les meilleures en passant par celles qui sont le plus immédiatement proches de nous, et vers les choses les plus élevées en partant des plus terre à terre et en traversant les intermédiaires qui les séparent. C'est en s'appuyant sur ces règles que quelques interprètes pensent que cette gymnastique logique n'est pas la dialectique[5], et par les deux raisons que voici : l'une, parce qu'elle appartient à ces procédés condamnés comme un pur bavardage ; l'autre, parce qu'elle est dite convenir aux jeunes gens, tandis que la dialectique, dans Platon, est clairement louée dans le *Philèbe*[6] comme étant la partie la plus pure de

1 καὶ ζώσῃ δυνάμει καὶ νέας ἐπιπέμπει ἀταρπούς. Taylor, et je le comprends, a omis les mots καὶ ζώσῃ δυνάμει, dont le sens est obscur : il lit avec les manuscrits καὶ νέας, que pour la régularité du vers on change en κενεάς, et enfin il lit ἀτραπούς au lieu d'ἀταρπούς, forme ionienne qui a le même sens. Ces deux vers presqu'inintelligibles semblent appartenir aux Oracles de Zoroastre, dont Lobeck, p. 103. dit : « Quae a Nicolao Damasceno (p. 461) nominantur : τὰ Ζωροάστρου Λόγια, perspicuum est plane diversi generis (que les oracles chaldaïques) librisque fatalibus similiora fuisse : quae autem hodie supersunt Λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου Μάγων, dogmata continent deorum voce profatuque publicato de substantiis supermundialibus, de ideis materiam formantibus, aliaque Platonica, imo Platonis ipsius ῥήματα καὶ ὀνόματα. Conf. Procl., *in Tim.*, II. 97 et 124 qui appelle sa source : ἡ θεοπαράδοτος θεολογία.

Je vois là une description de l'état d'esprit ravi par l'inspiration divine, qui écarte l'homme des sentiers vulgaires de la vie, et le jette dans une voie nouvelle et sublime.

2 Au lieu de κενεάς que donne Cousin, et de καὶ νέας que donnent les manuscrits je lis καινάς.

3 ἀτελεῖς διαβάσεις, κεναὶ δὲ ὁρμαί, τυφλαὶ δὲ αἱ ἀτραποί me paraissent extraits d'un oracle et portent la couleur du style oraculaire. D'ailleurs Proclus l'indique assez dans la phrase qui suit : τῷ Πλάτωνι καὶ τοῖς Λογίοις πειθόμενον.

4 Les deux grandes autorités de Proclus, comme on sait.

5 T. V. 269. Col. 991.

6 *Phil.*, 58.

la raison et de la science, qu'elle est jugée dans le *Sophiste*[1] convenir à celui qui s'adonne purement et sincèrement à la philosophie et ne doit pas être enseignée aux jeunes gens, comme il le dit lui-même dans la *République*[2], dans la crainte que, sans qu'on s'en aperçoive, on ne les pousse, par suite de cet art si puissant, à violer les lois et les règles que nous donnent les notions mises en nous par la nature sur le beau et le juste. Car il n'est pas facile qu'on soit maître de cette puissance, j'entends celle qui n'est pas purement extérieure[3], si on n'en possède pas l'esprit. Par quelles[4] propositions de Platon, dirons-nous que le nom de bavardage, qu'évidemment Parménide prononce, non pas d'après son propre jugement, mais d'après la voix de la multitude, distingue cette gymnastique de la dialectique ? Car c'est de ce nom que la multitude appelait tous les dialecticiens, comme quelques poètes comiques appelaient par raillerie Socrate lui-même *le mendiant bavard*, comme je me rappelle l'avoir dit avant d'entrer dans ces commentaires exégétiques[5]. Et lui-même veut se donner ce nom, à cause de cette épreuve critique et laborieuse[6] à laquelle il avait l'habitude de soumettre sous tous les côtés les questions posées et les arguments, avant de découvrir la vérité, comme je l'ai aussi dit plus haut. Car c'est une chose terrible qu'un homme bavard, dit-il lui-même dans le *Théétète*[7] en parlant de lui-même, et de son habitude de tourner et de retourner en tous sens les arguments qu'on

1 *Soph.*, 253. e.

2 *de Rep.*, VII, 537. Conf. Cous. Col. 648.

3 Le sens est ambigu et l'idée au moins très subtile : οὐ γὰρ ῥᾴδιον δυνάμεως κρατεῖν οὐ τῆς ἐκτὸς, τὸν μὴ κεκτημένον νοῦν τῆς δυνάμεως. Je supprimerais volontiers οὐ devant τῆς ἐκτός, avec le sens : car il n'est pas facile de se rendre maître de la dialectique purement *formelle* et extérieure, quand on ne possède pas l'esprit, la raison, le contenu intelligible de cet art, c'est-à-dire la dialectique *réelle*, fondée sur le contenu, sur les intelligibles. Si on conserve la leçon vulgaire, je ne vois d'autre sens que celui que j'ai adopté dans le texte. Je pense d'ailleurs qu'on devrait supprimer le second τῆς δυνάμεως, et l'on aurait alors le sens : on ne sera jamais en possession de la dialectique, si on n'est pas en possession de la Raison même, τὸν νοῦν.

4 ὑπὸ δὴ τίνων. Stallbaum écrit δή τινων sans accent interrogatif.

5 Conf. Cous. Col 658. Conf. Olympiod., *Sch in Phæd.* (Finck, p. 44) Etym. Magn. p. 18. Aristoph., *Sch. Nub.*, 360. Suid. v. Πρόδικος.

6 δυσαπαλλακτέαν.

7 *Theol. Plot*, 195. b. Conf. Cous. Col. 657.

examine là. Et dans le *Phédon*, au sujet de cette plaisanterie des poètes comiques, il dit que du moins il n'aura pas à entendre les reproches [1] de ceux qui l'appellent un bavard [2] ; car les discours qu'il tient ont pour objet des choses intéressantes, puisqu'il est sur le point d'aller dans l'Hadès, et qu'il recherche si les âmes demeurent dans l'Hadès après leur séparation du corps Ainsi ce nom est donné par la multitude aux dialecticiens, mais il ne faut pas le faire intervenir comme une condamnation de la gymnastique dont il est ici question. Quant au précepte de la *République*, qu'il ne faut pas enseigner la dialectique aux jeunes gens, il est exact, mais il a une explication facile à justifier, en ce sens que nécessairement les jeunes gens qui font là leur éducation ont une nature assez irrégulière et non absolument parfaite, et c'est pour cela qu'il y a lieu de craindre que quelques uns d'entr'eux ne soient entraînés au mépris des lois, dont nous avons parlé. Mais à Socrate qui a un entraînement divin et une nature si parfaitement douée, Parménide ici ordonne d'aborder la théorie de la dialectique ; car il n'a aucune crainte qu'il en éprouve les mêmes inconvénients que la plupart de ceux qui reçoivent dans la *République* une éducation commune. Ce n'est pas la même chose de diriger une seule nature et une nature excellente, et d'en conduire plusieurs, inégales entr'elles, et parmi lesquelles nécessairement celles qui ne sont pas excellentes doivent souvent s'égarer et être entraînées vers le pire. Ils ont donc tous deux raison, et Socrate, dans la *République*, quand il expose un plan d'éducation pour la jeunesse en général, et Parménide, ici, où il admet à cette science le plus parfait des hommes jeunes, et veut le guider par cette méthode ascensionnelle, qu'il n'était pas possible d'adopter et d'adapter à la multitude des jeunes gens.

§ 102. — « Quelle est donc la forme, dit-il, Parménide, de

1 *Phædon*, 70 b. Ce n'est pas tout à fait le sens du passage du *Phédon*, où Socrate dit : « J'imagine que celui qui nous écouterait en ce moment, fut-il même un poète comique, ne dirait pas que je bavarde, ἀδολεσχῶ, et que je parle de choses qui ne sont pas intéressantes et en rapport à ma situation. » — Sur l'ἀδολεσχία tant reprochée aux philosophes par les comiques, v. Ruhnken, sur Xenoph., *Mem.*, 1. 2. 31.

2 T. V. 270. Col. 992.

cette gymnastique? — C'est celle, répondit-il, que tu as entendue de la bouche de Zénon [1] ».

De tout ce qui a été dit plus haut [2] concernant la recherche des choses mêmes, il résulte comme démontré, ceci : que les Idées sont; de quelles choses il y a des Idées; comment elles sont participées; de quelle nature elles sont; car il a été dit qu'elles ne sont ni corporelles, ni physiques, ni psychiques, mais intellectuelles, paradigmatiques, exemptes de relativité, présentes à toutes les choses inférieures sans se mêler avec elles; — En outre combien il y a de rangs entr'elles : car c'est un point que nous avons aussi étudié et analysé : où elles se terminent, et où pour la première fois elles se manifestent; et comment en suivant une loi d'ordre, elles accomplissent leur procession en traversant des intermédiaires. Quant aux rôles donnés aux personnages, il a été dit que Parménide est le télésiurge [3] de tout, que Socrate est invité à rivaliser avec Zénon [4]; qu'enfin Socrate au troisième rang, est poussé par les deux à remonter (aux intelligibles) [5].

Quant à la méthode suivie pour l'exposé didactique, il faut observer que Platon se fraie par les espèces une voie pour arriver dans tous les diacosmes divins et qu'après être remonté des sensibles aux intelligibles, il va redescendre d'en haut et en commençant par l'un, démontrera qu'il est le causant de tous les êtres, comment il crée l'hypostase des hénades primordiales, auxquelles sont immédiatement suspendus les principes de tous les êtres, et que les préliminaires de cette science est la gymnastique qui a pour objet les espèces, et qu'avant d'aborder cette mystagogie époptique, il veut faire connaître la méthode qu'il suivra dans sa discussion, et la faculté sur laquelle il s'appuiera pour développer et expliquer toutes les hypothèses, et les modes des arguments dont il se servira pour se frayer un chemin à travers les

1 *Parm.*, 135. d.
2 T. V. 271. Col. 992.
3 Celui qui mène à sa fin tout le dialogue, et pour ainsi dire toute l'action.
4 Le rôle de Zénon, qui doit être le deuxième, est très mal indiqué par la phrase παρακελεύεται τῷ Σωκράτει ζηλοῦν. Cousin ajoute καὶ devant παρακελεύεται et τὸν Ζήνωνα devant ζηλοῦν : ce qui n'éclaire pas beaucoup l'obscurité de ce passage.
5 Conf. Cous. Col. 628.

choses, allumant par là [1] dans les âmes la lumière de la science mystique tout entière. Parménide encourage donc Socrate à suivre cette méthode et à pratiquer la gymnastique d'après ces règles. Et lorsque celui-ci lui demande : Quelle est donc la forme et quel est le caractère de cette gymnastique [2], il l'invite à regarder la discussion de Zénon, montrant par là à la fois que c'est là la forme et la méthode supérieure de la gymnastique dans l'École Éléatique. Car il ne pouvait désigner comme s'étant servi de cet art que Zénon son propre disciple, et pour montrer en même temps que pour les choses du dernier ordre le principe de leur conservation est de se coordonner avec les choses de l'ordre moyen ; car c'est par celles-ci qu'elles jouiront même des premiers biens Voilà ce qu'il y avait à dire concernant le plan de toutes les discussions qui suivent.

Si maintenant il venait à appeler gymnastique cette dialectique qui ne procède pas par épichérèmes, il ne faut pas s'en étonner. Car tout le système complet et développé de la logique [3], tout le déroulement de ses théorèmes, n'est, par rapport à la vie intellectuelle, qu'une gymnastique préparatoire; car de même que nous appelons endurcissement l'exercice qui prépare au courage, et l'empire qu'on exerce sur soi, une préparation à la tempérance, de même nous devrons appeler toute la science de la logique, par rapport à la connaissance intellectuelle, une gymnastique. Car de même que la faculté de l'opinion, qui est apte à agir dans les deux directions, exerce par des raisonnements probables à comprendre l'infaillibilité de la démonstration, de même l'art de parcourir et d'épuiser toutes les questions qui sont du domaine de l'entendement discursif [4] par des procédés scientifiques est une préparation dianoétique pour amener l'âme à la simplicité parfaite de la pensée.

§ 103. — « Sauf ceci toutefois, que j'ai été charmé de lui

1 φῶς τοῦτο προσανάπτων.
2 T. V. 272. Col. 993.
3 διέξοδος n'est pas un terme technique : il signifie qu'une science quelconque a parcouru tout le domaine des questions qui lui sont propres.
4 διάνοια, διανοητικόν.

entendre [1] dire que tu ne voulais pas laisser la discussion s'égarer sans règle [2] dans les choses visibles et autour d'elles, mais qu'elle portât sur les choses qu'on saisit exclusivement par la raison, et qu'on croit être les vraies espèces. [3] »

Ici encore il est évident que Parménide est charmé de voir [4] l'ardeur qui emporte Socrate vers les espèces intelligibles et immatérielles. Car il dit qu'il n'a, de son entretien (avec Zénon, approuvé que ceci, à savoir, de transporter l'art de la dialectique des choses sensibles aux intelligibles, et il en ajoute la raison : c'est que les choses que la raison seule peut saisir sont des intelligibles, puisque même *Timée* [5] a dit que la doctrine des choses sensibles n'est pas une science ferme ni parfaite, mais purement conjecturale, et que la doctrine des intelligibles est seule immuable et irréfutable ; car les sensibles ne sont pas exactement ce qu'ils sont dits, tandis que les intelligibles sont véritablement et éminemment capables d'être connus. On pourrait dire, sous une autre forme, en s'appuyant sur les facultés de la connaissance, que les espèces intelligibles sont exclusivement connaissables par la raison ; car la sensation n'embrasse pas du tout la connaissance de ces objets ; l'imagination n'en recueille que des images figurées ; l'opinion, il est vrai, à l'aide du raisonnement, les saisit sans les revêtir d'une figure, mais cependant elle aussi contient dans ses représentations l'élément de la diversité, et en un mot a pour essence propre, de connaître uniquement le *que* [6] ; seule la raison qui nous est innée, est capable de voir parfaitement les espèces, et voilà pourquoi le

1 A Zénon ; il fait allusion au passage précédent p. 129. e. où Socrate dit : πόλυ μέντ'ἄν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθείην, εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτω καὶ ἐν τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις ἐπιδεῖξαι, — où τὰ λογισμῷ λαμνανόμενα est une répétition de ἐν α .τοῖς τοῖς εἴδεσιν et signifie τὰ ὄντως ὄντα, quæ sola mente et cogitatione comprehendi possunt.

2 τὴν πλάνην, digressio. libera expositio vel disputatio, terme que Platon employé encore plus loin, q. 136. e. ἄνευ ταύτηςτῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης et dans les *Lois*, III. 683 a. νῦν οὖν τοσόνδε πλεονεκτοῦ μὲν τῇ πλάνῃ τοῦ λόγου. Stallbaum l'entend un peu autrement : πλάνη, ἀπορία ἐν τούτοις παντοδαπῶς πλεκομένη.

3 *Parm.*, 135. e.

4 T. V. 273. Col. 994.

5 *Tim.*, 29. b.

6 τὸ ὅτι *que* la chose *est* et non le διότι.

12

Timée a dit que l'être véritablement être est compris par la pensée accompagnée de la raison : de sorte que les choses exclusivement compréhensibles par la raison, ce sont ces espèces qui sont, au sens éminent et propre, espèces. Et cela est rationnel. Car toutes les espèces sensibles sont particulières, puisque tout corps est particulier ; aucun des corps ne pouvant être tout, ni être *divisément* [1] un dans les plusieurs [2]. Les espèces physiques ont un penchant pour les corps et se divisent en eux. Les espèces psychiques participent à la diversité, et manquent de la simplicité des espèces intellectuelles : de sorte que celles qu'on appelle compréhensibles seulement par la raison, sont toutes celles que nous nommons intellectuelles et intelligibles, toutes celles qui sont éloignées de la matière, et ce sont celles là qui sont, au sens le plus parfait, espèces, parce qu'elles conservent leur pureté sans aucun mélange. Le mouvement libre et en quelque sorte vagabond de la discussion dialectique est donc nécessaire à la science de ces espèces, parce qu'il nous exerce et établit comme les préliminaires nécessaires pour la comprendre. Et cette méthode d'interrogation libre et semblant marcher au hasard, nous affirmerons que ce n'est pas un procédé d argumentation par les propositions vraisemblables, comme il a été dit plusieurs fois, mais c'est la dialectique tout entière, qu'il a appelée, dans la *République* [3], le rempart des sciences, qui, par des espèces de déroulements et de détours logiques, nous exerce à la conception plus certaine et plus exacte des choses immatérielles et séparables. Et ne t'étonne pas si lui-même a appelé cette théorie scientifique, πλάνη, procédé libre et comme vagabond ; car c'est en comparaison de la pensée pure qu'il l'appelle libre et vagabond, et par comparaison à la conception simple des intelligibles : car πλάνη signifie : mener ainsi la discussion, c'est non seulement examiner comment il faut démontrer la vérité, mais encore, au moyen des mêmes procédés, pour ainsi dire assiéger l'erreur et la réfuter. Pourquoi donc s'étonner qu'il ait appelé

1 μεριστῶς. Je lirais plus volontiers ἀμεριστῶς.
2 T. V. 274. Col. 995.
3 *de Rep.*, VIII. 534. θριγκόν.

errante et vagabonde cette marche logique, puisque quelques uns de ceux qui sont venus après lui n'ont pas hésité à nommer πλάνη, même dans la raison, la diversité des pensées, quoiqu'il n'y ait là qu'une pensée intransitive, mais parce que, tout en étant une, elle est en même temps plurifiée par suite de la pluralité des intelligibles. Mais pourquoi parler de la raison [1], puisque les plus sublimes des esprits inspirés par les Dieux ont coutume d'appeler πλάναι, non seulement les mouvements des dieux qui circulent dans le ciel, et s'y meuvent sans s'égarer, mais même les mouvements des dieux intellectuels, exprimant, comme par énigme, leur procession, leur présence dans toutes les choses secondes et leur providence dont la puissance génératrice descend jusque dans celles du dernier rang. Car ils disent que tout ce qui procède dans la pluralité, erre, et la fixité est uniquement dans ce qui est immobile et *uniforme*. Ainsi le mot πλάνη paraît signifier quatre choses, ou la pluralité des actes, quoi qu'ils soient tous simultanés, ou la pluralité transitive, ou la pluralité qui passe des contraires dans les contraires, ou la pluralité des mouvements qui ne sont pas conformes à l'ordre. De ces quatre significations, la gymnastique dialectique est dite πλάνη selon la troisième, par ce qu'elle procède par des hypostèses contraires.

§ 104. — « Car il me semble, dit-il, que par là [2] il n'est pas du tout difficile de démontrer que les êtres sont semblables et dissemblables, ou sont dans quelqu'autre état, n'importe le quel ? — Tu as parfaitement raison, dit-il [3] ».

C'est là ce que Socrate avait dit plus haut et qu'il répète maintenant ici : à savoir qu'il est facile de voir le mélange des espèces dans les sensibles, (car on voit souvent autour d'un substrat un, les contraires exister sous des formes les plus différentes) ; mais dans les intelligibles la chose est difficile ; et il dit cela non pour faire une objection au discours de Zénon (car celui-ci même ne s'était pas exprimé ainsi)

1 T. V. 275. Col. 995.
2 ταύτῃ, c'est-à-dire si on ne considère que les choses visibles et individuelles.
3 *Parm.*, 135. e.

mais pour apporter son propre suffrage en faveur de la communauté des espèces [1], qu'il invite Zénon à exposer dans toutes ses parties essentielles. D'ailleurs Parménide n'aurait pas approuvé ses paroles, si ce qu'il avait dit avait été dirigé contre la théorie de Zénon ; car si Zénon a démontré que les plusieurs sont semblables et dissemblables selon *le même*, et si Socrate avait admis que le semblable et le dissemblable sont différents, selon *les autres*, et avait par là ruiné le raisonnement de Zénon, comment Parménide aurait-il loué Socrate ? Car c'est un éloge qui est exprimé dans ces mots : « *tu as parfaitement raison, dit-il* ». Il vaut donc mieux entendre ces paroles, non comme une réfutation de Zénon, mais comme l'objection, sous une autre forme, de Socrate qui veut voir comment les espèces se mêlent ensemble dans les intelligibles et quel est le mode de leur communauté ; car il y a dans les sensibles à la fois semblable et dissemblable ; mais nous voulons voir leur combinaison aussi dans l'intelligible. C'est là ce que dit Socrate, dédaignant le mélange des choses visibles et se portant avec empressement à la communauté des intelligibles, et c'est là ce qu'approuve Parménide, parce que ces paroles attestent une âme noble et un grand esprit.

§ 105. — « Il faut encore outre cela, faire ceci : examiner ce qui, non seulement si chaque chose supposée *est*, résulte de l'hypothèse, mais encore, si cette même chose *n'est pas* [2], si tu veux encore mieux t'exercer dans cet art. [3] »

1 T. V. 276. Col. 996.

2 ἀλλὰ καὶ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι. Pour expliquer cet infinitif, Stallbaum écrit εἰ μή ἐστι : s'il n'est pas possible de faire cette même hypothèse. Si l'on n'admet pas cette accentuation, il faut ou supprimer ὑποτίθεσθαι ou le changer en ὑποτιθέμενον.

3 *Parm.*, 135 e. Stallbaum « hypotheticam disserendi rationem ita vult adhiberi ut non modo esse aliquid ponatur, sed etiam non esse. Utrumque autem ita faciendum statuit, ut quidlibet tam per se absolute spectetur, quam quatenus referatur ad alia eaque diversa et contraria ». Et renvoyant au commentaire de Proclus sur ce passage, il ajoute : quem legant qui ea, quae per se clara sunt et illustria, interpretationis nugis obscurari cupiant. Nimirum talia ut recte intelligantur, recto judicio opus est, non recentiorum Platonicorum commentis ». Ce n'est pas du tout mon sentiment, et sans admettre l'interprétation de Proclus, comme l'expression fidèle de la pensée personnelle de Platon, je suis convaincu qu'elle aide à en pénétrer toute la profondeur et à la voir dans tous ses aspects.

Nos prédécesseurs me paraissent avoir eu raison de dire que Platon complète les écrits de ces deux philosophes, Zénon et Parménide, en amenant la gymnastique de celui-là aux deux contraires[1], en faisant remonter la théorie de celui ci à l'un en soi, le vraiment un, et faisant ces deux choses par l'intermédiaire de Parménide. Car le fait d'être amené à la perfection par un homme qui l'aime et est son chef d'Ecole ne saurait déplaire à Zénon, et le fait de se convertir à l'hénade la plus véritable des êtres, est chose qui convient excellement à un homme qui, par son âge plus jeune, peut voir les choses, et élevant en haut la lumière[2] de son âme, comme il le dit encore dans la *République*, peut connaître le véritable causant de tout. Ainsi donc c'est un complément et un perfectionnement de l'écrit de Parménide que nous trouverons dans ce qui va suivre : mais le complément et l'achèvement de l'écrit de Zénon, nous allons le voir dès à présent. L'argumentation de Zénon qui suppose que les espèces plusieurs sont séparées de l'un, conduit à des conclusions absurdes, en examinant quelle chose en résulte et quelle chose n'en résulte pas, et quelle chose à la fois en résulte et n'en résulte pas : car il a conclu qu'elles sont semblables et qu'elles sont non semblables ; et de même de l'un et de la pluralité, du mouvement et du repos ; mais Parménide veut dans les recherches dialectiques non seulement poser l'hypothèse : si la chose *est*, mais encore si elle *n'est pas*, et considérer quel est le résultat de cette hypothèse. Par exemple, non seulement si la ressemblance *est*, mais aussi si elle *n'est pas*, quel est le résultat, savoir, qu'est-ce qui s'en suit, et qu'est-ce qui ne s'en suit pas, et qu'est-ce qui à la fois s'en suit et ne s'en suit pas ? Mais dans quel but et pour quelle cause a t-il ajouté cela ? C'est que, dirai-je, si nous posons seulement l'hypothèse : [3] *si elle est*, et si nous trouvons ce qui en résulte, nous n'aurons pas complètement trouvé ce dont la chose supposée est la cause par soi, et si nous démontrons ensuite ce qui arrive si elle n'est pas,

1 T. V. 277. Col. 997.

2 *de Rep.*, VII 540. a. ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγήν εἰς αὐτό... αὐγή splendor, radius, lumen. La référence de Cousin, *Rep.*, VI. 508 est inexacte.

3 T. V. 278. Col. 998.

nous n'aurons plus le même résultat que nous avions eu de l'hypothèse : *si elle est*; il devient donc pour nous évident que par *le être* de celle là, celle-ci *est* : car il est résulté que, celle-là étant posée ne pas être, elle n'était pas, par sa propre nature, cause de celle-ci, et par le fait que celle là *est*, il en résulte que celle-ci *est* aussi. Car si, supposant que l'âme est, je démontre qu'il en résulte que le mouvement est, et qu'ensuite je dise: supposons que l'âme n'est pas, si je démontre que le mouvement ne se produit plus, le mouvement sera, par le fait que l'âme est : elle sera donc le principe et la cause du mouvement : mais si l'âme n'étant pas, le mouvement se produit, il est clair que le mouvement ne vient pas de l'âme. C'est ainsi que lui-même dans le *Phèdre*[1], après avoir démontré que l'automotion est pour les autres choses le principe du mouvement, a supposé que le principe automoteur n'est pas et a conclu que tout le ciel et tout le devenir tombent ensemble dans l'immobilité. Et dans les *Lois*, toutes choses étant immobiles, en mettant en mouvement le principe automoteur, il a introduit le mouvement dans ces choses immobiles. Donc d'un côté, si l'automoteur est, le mouvement sera, et s'il n'est pas, le mouvement ne sera pas : donc l'automoteur est seul cause du mouvement. Il ne suffit donc pas d'examiner l'hypothèse : si la chose est, mais il faut étudier aussi celle-ci : si la chose n'est pas, si l'on veut voir et connaître de quoi la chose en question est cause, et quelle essence lui appartient par elle même et en tant qu'elle-même, en soi. Car même dans ces questions, si nous nous arrêtons dans l'hypothèse seule : si la chose est[2], il ne serait pas encore évident si l'automoteur est seul et par lui même cause du mouvement pour les autres choses; car qu'est-ce qui empêcherait quelqu'autre chose d'avoir cette même puissance? Mais lorsqu'il a été démontré que si l'automoteur n'est pas, aucune des autres choses ne se mouvra, il n'est pas vrai qu'il y ait quelqu'autre chose qui soit cause du mouvement : car cette cause mouvrait, même l'automoteur n'étant pas, et il

1 *Phædr.*, 245. c.
2 T. V. 279. Col. 998.

ne serait plus possible de conclure que si l'automoteur n'est pas, aucune des autres choses ne se mouvra. Pour arriver à cette conclusion, il est donc nécessaire qu'on cherche ce qui résulte non pas seulement en supposant : si la chose est, mais encore ce qui résulte si la chose n'est pas. On pourrait avec raison chercher d'une manière générale comment il est possible qu'à une chose qui n'est pas, il y ait un résultat qui soit : car quelle hyparxis y aurait-il dans le non être ? Et comment cela même qui n'est pas du tout, pourrait-il devenir la preuve démonstrative de quoi que ce soit ? Car une fois qu'il est supprimé, ni lui-même ne peut en lui-même souffrir quelque modification [1], ni éprouver cette modification dans son rapport aux autres choses : car il est exclusivement le non étant. Il faut répondre à cette question que l'on appelle le non être, comme nous l'avons appris dans le *Sophiste* [2], et ce qui n'est absolument pas d'aucune manière et aussi la privation. Car il y a un non être en soi et un non être par accident : ainsi la matière ; car elle est non être, en tant que, par sa propre nature, informe et indéterminée et sans figure ; en outre, on appelle non être tout ce qui est matériel, parce qu'il est phénoménalement être, mais proprement non être ; en outre, tout le sensible ; car il est devenant, périssable, et jamais réellement étant ; avant ces catégories encore, le non être est dans les âmes, en tant qu'elles sont dites être les premières [3] des choses qui deviennent, mais n'étant pas de ces êtres réellement êtres, qui ont leur rang dans les intelligibles ; en outre avant les âmes, le non être dans les intelligibles eux mêmes c'est-à-dire la première différenciation des êtres, comme le *Sophiste* [4] nous l'a appris, qui n'est pas de moindre valeur que l'être même ; [5] et encore au-delà

1 πάσχε.ν τι.

2 *Soph.*, 258. e.

3 T. V. 280. Col. 990.

4 *Soph.*, 265. e. ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.

5 οὐ παρ'ἔλαττον, non minus. Conf. *de Rep.*, VIII. 546. d. : παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ τῆς μουσικῆς, justo minoris æstimantes res musicas. *Soph.*, 258. b. où Platon au lieu de παρ'ἔλαττον emploie la locution οὐδὲν ἧττον, dans la phrase : καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἧττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν. Itaque, sicuti videtur oppositio naturæ partis

de ces catégories (de non êtres) le non être qui est avant l'être et qui est le causant de tous les êtres affranchis de la pluralité qui est dans les êtres. Or si le non être est dit dans toutes ces significations, il est évident que l'on ne doit jamais poser l'hypothèse du non être absolu; car il n'est pas possible ni de le nommer ni de le connaître, comme l'hôte d'Élée l'a démontré dans le *Sophiste*[1], confirmant ainsi la thèse de Parménide à son sujet; car il y dit que l'absolu non être n'est ni connaissable et inexprimable, parce que toute connaissance, toute opinion, connaît quelque chose, exprime au dehors quelque chose, tandis que l'absolument non être n'est rien. Parménide lui-même dit que le non être n'est rien, c'est-à-dire quelque chose d'impossible, le rien. Lors donc que nous disons que les plusieurs ne sont pas, ou que l'un n'est pas, ou que l'âme n'est pas, cette négation signifie que la chose est quelqu'autre chose qui n'est pas âme, et nous nous demandons qu'est ce qui résulte de cela. Par exemple, si nous disons que la raison n'est pas de la catégorie des êtres, nous ne disons pas qu'elle est le non être absolu, mais que la raison est séparée des êtres, ce qui est la même chose que dire que la raison n'est pas de la catégorie de tous les êtres: c'est donc un être autre, et autre veut dire n'être pas. Ainsi l'hypothèse ne porte pas sur le non être absolu, mais sur ce qui sous un rapport est[2], sous un autre, n'est pas, qui est ceci et n'est pas cela. En un mot les négations sont filles de la différence intellectuelle; car parce que la chose est différente (du cheval) elle est *non cheval* et parce qu'elle est autre (que l'homme) elle est *non homme*. Et à cause de cela, lui-même, dans le *Sophiste*, a dit que, lorsque nous disons non être, nous exprimons seulement la négation de l'être, mais non le contraire de l'être, appelant contraire ce qui est le plus éloigné de l'être et qui est complètement tombé hors de lui. De sorte que si nous tous nous n'entendons pas par

alicujus ad diversi genus pertinentis, et naturæ ejus quod est (non minus), si ita dicere fas est, quam ipsum τὸ ὄν essentia est, non contrarium quid illius significans, sed hoc tantum, diversum ab illo.

1 *Soph.*, 256. d.

2 T. V. 280. Col. 1000.

non être le non être absolu, en posant l'hypothèse, nous ne supposons pas ce non être, mais toutes les significations du non être qui peuvent être connues et exprimées par la parole. — Voilà ce qu'il y avait à dire sur ce point.

Mais puisque Platon nous fait connaître ici la philosophie Éléatique, voyons, examinons en la partie logique dans son rapport à la question présente. Il faut donc concevoir qu'il sort d'une seule hypothèse, deux autres, ensuite, trois selon chacune des trois premières, de sorte qu'après la monade et la dyade, on a six hypothèses qui, multipliées par quatre, donnent en somme le nombre de vingt-quatre. Or l'hypothèse est monadique et très simple quand elle pose la question : qu'est ce qui arrive à quelque chose et à quelle chose [1] cela arrive : cette question est commune à toutes les hypothèses, car celui qui émet une proposition affirmative ou négative, dit nécessairement quelque chose qui arrive, συμβαῖνον τι; car aussi bien celui qui prend la chose dans son rapport à elle même que celui qui la prend dans son rapport à une autre, évidemment admet quelque chose, τὶ, et quelque chose, τὶ [2] : cela est manifeste [3]. L'hypothèse est dyadique, quand elle fournit la division en deux, lorsqu'on ne dit pas simplement ce qui arrive à quelque chose, mais qu'on divise et distingue à quel *étant* la chose arrive, τίνι ὄντι ; car la première division a lieu par la contradiction [4], c'est-à-dire qu'on suppose que la chose en question *est* ou *n'est pas*.

Posons donc ces deux hypothèses : chacune d'elles nous en engendre trois; car d'abord ayant pris le τινὶ étant et

1 τίνι τί συμβαίνει, c'est-à-dire qu'il y a toujours *une chose*, τὶ, à laquelle, τίνι, quelque chose arrive.

2 C'est-à-dire affirme ou nie une chose d'une chose.

3 T. V. 282. Col. 1001.

4 ἀντίφασις. Arist., *de Interpr.*, VI. o. 17. a. 26. ἔστω ἀντίφασις τοῦτο. κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀντικείμεναι· λέγω δὲ ἀντικεῖσθαι τὴν τοῦ αὐτοῦ κατὰ τοῦ αὐτοῦ.... Id., *Anal. Post.*, 1. 2. p. 72. a. 12. Ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ'αὑτήν... c'est-à-dire hæc esto contradictio, affirmatio et negatio oppositæ... (ἀντιφατικῶς ἀντικείμεναι, contradictorie oppositæ)... Contradictio est oppositio cujus inter utramque enunciationem per se nihil intercedat. C'est le principe du « exclusi tertii inter duo contradictoria, » tandis que dans les contraires, les uns excluent, les autres admettent un troisième terme, au milieu des opposés contraires.

n'étant pas [1], nous avons divisé l'hypothèse en deux : maintenant prenons le résultat de trois manières ; nous triplerons chacune des hypothèses; en effet le résultat, il faut l'admettre ou comme suivant de l'hypothèse, ou comme n'en suivant pas, ou comme à la fois s'en suivant et ne s'en suivant pas. Car le résultat est ou affirmatif ou négatif ou sous un rapport affirmatif, sous un autre négatif. Cette proposition ne veut pas dire que les contradictoires sont tous deux en même temps vrais, et que les opposés contradictoires suivent en même temps de l'hypothèse, mais que le même (prédicat) peut appartenir d'une certaine manière au même (sujet) et d'une autre manière ne lui appartenir pas. En considérant ces trois cas et dans la chose *étant* et dans la chose *n'étant pas*, il est clair que nous porterons à six les hypothèses qui étaient d'abord au nombre de deux. Il y aura donc six hypothèses : si la chose *est*, que, *τί*, s'en suit il, que ne s'en suit-il pas, et qu'est ce qui à la fois s'en suit et ne s'en suit pas ; — et si la chose *n'est pas*, également ; car le τὶ, (la chose) est devenue double, ou *étant* ou *n'étant pas*, et le résultat triple : ce qui s'en suit, ce qui ne s'en suit pas, et ce qui à la fois s'en suit et ne s'en suit pas. La dyade multipliée par la triade [2] aboutit nécessairement à l'hexade Maintenant chacune des six hypothèses est quadruplée par la différence du sujet [3] : car ou quelque chose lui arrive à lui-même, ou aux autres; et à chacun de ceux-ci de deux manières : ou bien à lui même par rapport à lui-même, ou bien à lui-même par rapport aux autres : ou bien aux autres par rapport à eux-mêmes, ou bien aux autres par rapport à lui. Si maintenant tu tisses [4] ces quatre différences avec les six premières hypothèses, il est clair que tu arriveras à un total de vingt-quatre hypothèses. Concevons donc ce qui est exprimé par le texte : Si la chose est, que s'en suit-il pour elle par rapport à

1 τό τινι λαβόντες ὄν καὶ μὴ ὄν, c'est-à-dire quand on pose que le sujet auquel l'accident arrive est ou qu'il n'est pas.

δυὰς ἐπὶ τριάδα. Matthiæ ne donne pas le sens de ἐπὶ dans la technologie arithmétique. Le sens de multiplicateur, évident ici, semble se rapporter à la position des deux nombres dans la multiplication

1 T. V. 283. Col. 1002.

1 πλέκης.

elle-même; Si elle est, que ne s'en suit-il pas pour elle, par rapport à elle même; Si elle est, que s'en suit-il et que ne s'en suit il pas pour elle par rapport à elle-même. En outre, Si la chose est, que s'en suit-il pour elle par rapport aux autres; Si elle est, que ne s'en suit il pas pour elle par rapport aux autres; Si elle est, que s'en suit il et que ne s'en suit il pas pour elle par rapport aux autres Voilà donc la première hexade: voici la deuxième. Si la chose est, que s'en suivra-t il pour les autres par rapport à eux-mêmes; Si elle est, que ne s'en suivra-t-il pas pour les autres par rapport à eux-mêmes; Si elle est, que s'en suivra-t il et que ne s'en suivra t il pas pour les autres, par rapport à eux-mêmes; en outre, Si elle est, que s'en suivra-t-il pour les autres par rapport à la chose; Si elle est, que ne s'en suivra t-il pas pour les autres par rapport à la chose; Si elle est, que s'en suivra-t-il et que ne s'en suivra-t-il pas pour les autres par rapport à la chose. C'est là la deuxième hexade. Voici la troisième: si la chose n'est pas que s'en suivra-t-il pour elle par rapport à elle même; si elle n'est pas, que ne s'en suivra t-il pas pour elle par rapport à elle-même; Si elle n'est pas, que s'en suivra-t il et que ne s'en suivra-t il pas pour elle par rapport à elle-même; et inversement, Si elle n'est pas, que s'en suivra t-il pour elle par rapport aux autres; Si elle n'est pas, que ne s'en suivra-t il pas pour elle par rapport aux autres; Si elle n'est pas, que s'en suivra-t il et que ne s'en suivra-t-il pas pour elle par rapport aux autres. C'est là la troisième hexade. Voici la quatrième : Si la chose n'est pas, que s'en suit-il pour les autres par rapport à eux-mêmes; Si la chose n'est pas, que ne s'en suit-il pas pour les autres par rapport à eux-mêmes; Si la chose n'est pas, que s'en suit-il et que ne s'en suit-il pas pour les autres par rapport à eux mêmes; et inversement, Si la chose n'est pas, que s'en suit-il pour les autres par rapport à elle; Si la chose n'est pas, que ne s'en suit-il pas pour les autres par rapport à elle [1]; Si elle n'est pas, que s'en suit il et que ne s'en suit-il pas pour les autres par rapport à elle. Admettons donc

1 T. V. 284. Col. 1002.

ces quatre hexades, dont Parménide se servira dans les hypothèses.

Maintenant il y a neuf hypothèses qu'il examine par la nature des choses : car c'est de la nature des choses, qu'il tire leur explication. De ces hypothèses, selon les cinq premières, il se sert des deux premières hexades; selon les quatre autres, des deux autres hexades; et inversement, dans les cinq premières il se sert de la première tétrade. selon les trois premières hypothèses; de la seconde, selon les deux autres des cinq; dans les quatre dernières hypothèses, il se sert de la première tétrade pour les deux premières, de la seconde pour les deux autres, comme nous le verrons dans le cours du dialogue. Ainsi donc tel est le genre tout entier de la science dialectique, à savoir réellement intellectuel et scientifique et non conjectural, et n'ayant absolument rien d'instable et d'indéterminé au point de vue de la connaissance. Cette méthode. qui est une et complète. embrasse quatre fonctions : l'art de la définition, de la division, de la démonstration et de l'analyse; car lorsqu'il est nécessaire de diviser, on part d'un genre un, qu'on divise en espèces; ou d'un tout qu'on divise en parties différentes, ou de quelqu'autre manière. Lorsqu'il faut définir, il est nécessaire de connaître les différences des termes qui servent à définir et celles des définitions [1], selon chaque ordre d'êtres : car il est possible de définir et par l'espèce et par la matière et par les deux ensemble. Quand il s'agit de démontrer, même là, il y a nécessité de discerner les différences des causants : car il faut concevoir les causants d'une certaine manière dans les choses matérielles. et d'une certaine autre dans les choses immatérielles, d'une autre, quand il s'agit de choses qui se meuvent. et d'une autre quand il s'agit de choses immobiles : et lorsqu'il s'agit d'analyser. il est nécessaire de remonter jusqu'aux notions premières ; car le procédé pour passer de la chose cherchée aux autres, s'opère analytiquement [2] tantôt en remontant aux

1 τάς τε ὁριστικῶν εἰδέναι διαφορὰς καὶ τὰς των ὁρισμῶν.

2 ἀναλύειν signifie ramener tout particulier aux principes d'où il dérive. Philopon, (*in Anal.*, I. 3 2) ἀνάλυσιν, ἀνάκαμψιν ἐπὶ τὸ πρότερον καὶ συνθέσεως αἴτιον. Alexandr. Aphrod., sur le même passage des Analytiques : ἡ σύνθεσις ἀπὸ τῶν

causants mêmes, tantôt aux principes coopérants, tantôt aux uns et aux autres. Voilà ce que doit considérer, et cela non légèrement et en passant, celui qui pratique cette science, parce que le sujet qu'il se propose est ou le plus élevé dans l'ordre des êtres, ou le dernier, ou ayant sa place au milieu de ceux-ci. Outre cela, il est clair que de tous ces modes la moitié démontrent la vérité, les autres concluent l'impossibilité, comment le sujet proposé se comporte sous le rapport de l'existence ou de la non existence [1]. Il est clair encore que tantôt le passage opéré va du sujet à *un*, par exemple, si la ressemblance est, comment se comporte-t-elle par rapport à la dissemblance; tantôt va à plusieurs, par exemple : si la ressemblance est, comment se comporte-t-elle par rapport aux espèces; tantôt va à tout, par exemple : si la raison est, comment se comporte-t-elle par rapport [2] à tous les êtres et intelligibles et sensibles, puisque c'est l'œuvre de celui qui est versé dans la connaissance de tous ces procédés de voir par où il faut commencer pour se frayer la route la plus facile et la plus belle pour la démonstration des sujets proposés. Souvent en effet il faudra commencer par les affirmations, souvent par les résultats relatifs à l'autre ou aux autres. Mais en général on commencera partout par les choses les plus connues, et par là on établit la preuve des subséquentes en se conformant aux divisions des modes que nous avons proposées : car ce sont là pour ainsi dire les types de cet art. Mais s'il faut, avant que Parménide aborde les hypothèses qui lui sont propres, que nous mettions comme à l'essai préparatoire cet art sur une certaine hypothèse plus connue [3], posons l'âme, et examinons-la et elle par elle-même, et par rapport aux

ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν· ἡ δ'ἀνάλυσις ἐπάνοδος ἐστιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους. Trendel., *El. Log. Ar.*, p. 47 : « ἀναλύειν nihil aliud est quam, quod compositum est, ad elementa tanquam ad causas redigere... ἕως ἂν ἔλθωσι ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστι. C'est donc : causarum ex causis continuatam eousque indagationem, donec ad prima ejus rei de qua quæras, elementa perveneris ». Proclus l'entend également dans le sens *d'abstraire*, détacher d'un composé ce qui ne lui est pas essentiel et en mettre en relief l'élément essentiel qui, en tout, est l'élément intelligible.

1 C'est-à-dire, soit qu'on le suppose être ou n'être pas.

2 Je lirais ici volontiers πολλά au lieu de πάντα.

3 T. V. 286. Col. 1004.

corps, et recherchons qu'est-ce qui s'en suit, qu'est-ce qui ne s'ensuit pas, et qu'est-ce qui s'en suit et ne s'en suit pas pour l'âme par rapport à elle même et par rapport aux corps, et pour les corps [1] par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'âme. Ainsi donc si l'âme est, il s'en suit pour elle par rapport à elle-même l'automotricité, l'autovitalité, l'*authypostasité* [2]; il ne s'en suit pas qu'elle soit susceptible de se détruire elle-même, de s'ignorer complètement elle-même, de ne rien connaître des choses qui lui appartiennent à elle-même ; il s'en suit et il ne s'en suit pas qu'elle est divisible, et, sous quelques rapports indivisible, qu'elle est toujours et qu'elle n'est pas toujours ; car sous un rapport elle est éternelle et sous un autre, changeante : tel est tout ce qui est en elle selon le caractère particulier de la médianité [3]. Inversement, si l'âme est, il s'en suit pour elle par rapport aux corps, qu'elle est zoogone [4], qu'elle est le chorège de leur mouvement, qu'elle conserve dans leur unité les corps [5], tant qu'elle est présente aux corps, qu'elle en est la maîtresse et qu'elle leur commande selon la nature : et il ne s'en suit pas qu'elle les meuve du dehors: car le propre des choses qui ont une âme est d'être mues par un principe interne, et enfin qu'elle est pour les corps la cause de leur repos et de leur immuabilité. Enfin, il s'en suit et ne s'en suit pas qu'elle est en eux, et qu'elle est à part d'eux; car elle est en eux par son action providentielle, et elle est séparée d'eux par sa substance. C'est là la première hexade. Voici la deuxième : si l'âme est, il s'en suit pour les autres choses, je veux dire les corps [6], par rapport à eux-mêmes, la sympathie ; car par la cause qui leur fait créer des vivants, ils ont de la sympathie les uns pour les autres : il ne s'en suit pas l'insensibilité : car il est nécessaire, l'âme étant, que tous soient capables de sensation, les uns, personnellement, les autres comme parties du tout ;

1 τοῖς σώμασι ne se construit pas : il faut ajouter τὰ συμβαίνοντα ou τί ἕπεται, ou bien lire τὰ σώματα.

2 La propriété de se mouvoir par soi-même, de vivre par soi-même, de subsister par soi-même.

3 Elle est un moyen.

4 Qu'elle engendre en eux la vie.

5 συνεκτικοῦ, elle est le principe de la cohésion qui fait l'unité des corps.

6 τὰ ἄλλα signifie ainsi les corps.

il s'en suit et il ne s'en suit pas, que les corps pourvus d'une âme se meuvent eux-mêmes [1] : et comment en serait-il autrement [2]? car il y a beaucoup de modes d'automotion. Inversement si l'âme est, il s'en suit pour les corps par rapport à elle qu'ils sont mus du dedans par elle, qu'ils sont faits vivants par elle [3], qu'ils sont conservés, contenus dans leur tout un par elle, en un mot qu'ils sont suspendus à elle; il ne s'en suit pas d'être dispersés par elle et remplis de stérilité; car c'est d'elle qu'ils reçoivent la vie et la conservation de leur tout; il s'en suit et il ne s'en suit pas qu'ils participent de l'âme et qu'ils n'en participent pas : car l'un et l'autre sont vrais; d'une certaine manière les corps participent d'elle, et d'une autre, ils n'en participent pas. C'est là la deuxième hexade. Voici la troisième: si l'âme n'est pas, il s'en suit pour elle par rapport à elle-même la privation de la vie, de la substance, de la raison; car n'étant pas, elle n'aura ni substance ni vie ; il ne s'en suit pas qu'elle ait la faculté de se conserver elle-même, de se donner l'hypostase, de se mouvoir elle même et toutes les autres proprietés de cette espèce; il s'en suit et il ne s'en suit pas qu'elle soit inconnaissable à elle-même et sans raison [4]. Car n'étant pas, elle est d'une certaine manière inconnaissable et irrationnelle, et ni inconnaissable, si cela signifie une certaine nature non rationnelle, et ne participant pas à la connaissance. Inversement si l'âme n'est pas, il s'en suit pour elle par rapport aux corps, la privation de la puissance de les engendrer, de se mêler à eux, d'exercer sur eux une action providentielle; il ne s'en suit pas qu'elle puisse les mouvoir, les faire vivre, les contenir dans leur tout; il s'en suit et il ne s'en suit pas qu'elle soit l'autre des corps, qu'elle n'entre pas en communauté avec eux: car la chose est vraie d'une certaine manière, d'une autre elle n'est pas vraie si on entend le mot *autre* comme signifiant, il est vrai, un

1 Ajoutez : et qu'ils ne se meuvent pas eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils se meuvent eux-mêmes sous certain rapport, et sous un autre, non. Conf. plus loin Col. 1006. l. 1.
T. V. 287. Col. 1005.

3 Je lis παρ'αὐτῆς au lieu de παρ'αὐτοῖς que donne Stallb.: de même, ἐξηρτῆσθαι αὐτῆς au lieu d'αὐτῶν.

4 Je lis τὸ ἄγ νωστον ἑαυτῇ καὶ τὸ ἄλογον, au lieu τὸ ἄγνωστον καὶ τὸ ἄλογον ὑφ'ἑαυτῇ, et il vaudrait mieux encore supprimer ces deux mots.

être, mais d'une espèce modifiée : car dans ce sens elle est *autre*, (que le corps) : mais inversement, elle n'est pas *autre* comme *n'étant* pas du tout, et elle est autre, parce qu'elle *n'est pas* [1]. C'est là la troisième hexade ; voici la quatrième : Si l'âme n'est pas, il s'en suit pour les corps par rapport à eux-mêmes [2] : l'immobilité, l'indifférence pour la vie [3], la privation de sympathie les uns pour les autres ; il ne s'en suit pas qu'ils se connaissent les uns les autres par la sensation, qu'ils soient mus, par eux-mêmes ; il s'en suit et il ne s'en suit pas qu'ils éprouvent des modifications les uns par les autres : car d'une certaine manière, ils en éprouvent, d'une autre, ils n'en éprouvent pas : ces modifications seront seulement corporelles et non vitales. Inversement, si l'âme n'est pas, il s'en suit pour les autres par rapport à elle, qu'ils ne sont pas, de sa part, l'objet d'une action providentielle et qu'ils ne sont pas mus par elle ; il ne s'en suit pas qu'ils sont faits vivants par elle, ni qu'ils sont contenus par elle dans leur tout ; il s'en suit et ne s'en suit pas qu'ils lui ressemblent et qu'ils ne lui ressemblent pas ; car en tant qu'elle n'est pas, cette ressemblance et cette dissemblance ne sauraient avoir lieu ; cependant ils lui ressemblent ; car ils sont sujets aux mêmes phénomènes qu'elle ; mais en tant qu'il n'est pas possible que le non être soit semblable à quelque chose, il ne s'en suivra pas une ressemblance des corps à elle.

Nous avons donc parcouru, dans un exemple, toute la méthode, selon tous ses modes, et nous concluons de tous ces arguments qu'assurément l'âme est la cause de la vie, du mouvement, de la sympathie pour les corps, et en général de leur être et de leur conservation : car l'âme étant, toutes ces propriétés sont amenées ensemble en eux. et l'âme n'étant pas, toutes sont supprimées. Il reste donc seulement qu'elles appartiennent aux corps par l'âme et qu'elles viennent d'elle. Et c'est là la fin que se propose cette méthode, à savoir de découvrir l'essence propre de la chose, et combien de pro-

1 Tandis que les corps sont.
2 T. V. 288. Col. 1006.
3 Le manuscrit d. donne la leçon τὸ ἀδιάφθορον, qui a encore un moins bon sens.

priétés elle fournit et à elle-même et aux autres choses. Et tu vois que dans ces hypothèses, l'argumentation sera plus facile si nous commençons, non par l'âme même, mais par les corps; car ils nous sont plus connus que l'âme, et les conséquences qui s'ensuivent ou ne s'ensuivent pas pour eux de leur participation ou de leur non participation de l'âme, sont plus faciles à connaître que celles qui s'ensuivent et ne s'ensuivent pas pour l'âme [1] ; car les participants de l'âme sont vivants mus, sympathiques les uns avec les autres, et les non participants sont immobiles, impuissants, incapables d'effort. C'est donc après avoir d'abord montré tout ce qui s'ensuit et ne s'ensuit pas pour les corps de l'existence et de la non existence de l'âme et par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'âme, qu'il nous sera plus facile de faire cette même démonstration sur elle : par exemple qu'elle est automobile, qu'elle est immortelle, qu'elle est incorporelle ; car par les propriétés que les corps reçoivent d'elle, nous montrerons son essence particulière et propre. Ainsi donc il est vrai que ceux qui veulent commencer par les choses les plus faciles à connaître doivent prendre pour principe quelque proposition autre tirée d'hypothèses autres, plutôt que ces prémisses affirmatives ou négatives, qu'elles soient tirées des sujets posés ou des contraires. Et je sais bien qu'Aristote, imitant cette méthode prescrit de prendre dans les syllogismes catégoriques[2] les prédicats et les sujets et les choses étrangères au prédicat et au sujet, pour conclure qu'est-ce qui s'ensuit et qu'est-ce qui ne s'ensuit pas pour lui. La doctrine ici enseignée est de beaucoup plus parfaite, parce que la division nous a fait connaître tous les modes par lesquels il faut nécessairement que procède celui qui veut exercer sa raison propre sur chacun des êtres, parce qu'elle fait passer par son mouvement dialectique la partie inquisitive de l'âme

1 Les manuscrits donnent τοῦ μετέχειν : Cousin lit τῷ μετέχειν, et je crois avec raison.

2 Aristote. *Anal. Prior.*, 1. 27. Aristote ne connait pas cette distinction en tant qu'elle s'oppose aux syllogismes hypothétiques, ἐξ ὑποθέσεως, qu'il ne traite pas. Le mot catégorique s'applique chez lui aux termes, et a le sens d'affirmatif en opposition à privatif, στερητικός.

à travers toutes les hypothèses que nous avons énumérées, et qu'elle amène à sa fin parfaite la partie de l'âme qui sait découvrir la vérité de chaque chose. Puisque nous cherchons à connaître les choses elles-mêmes, nous trouvons la vérité plutôt par cette méthode que par l'autre, parce que nous serons plus facilement sur la piste du sujet cherché [1] en traversant ces nombreuses hypothèses, et parce que, dans la plupart des cas, nous employons des syllogismes hypothétiques, en prenant toujours et les conséquences qui suivent et celles qui ne suivent des prémisses conditionnelles; car ces syllogismes nous font, d'une manière toute particulière, connaître les rapports de communauté des choses, dans quelle relation elles sont entr'elles, et les divisions qui les séparent des unes les autres. Mais nous nous servirons aussi des syllogismes catégoriques lorsque nous aurons besoin de prouver ou la majeure [2] conditionnelle ou la mineure de chaque hypothèse.

§ 106. — « Comment dis tu ? [3] répondit-il ? — Voici, dit-il — si tu veux t'exercer sur cette hypothèse que Zénon a posée : si les plusieurs sont, il faudra examiner qu'est ce qui doit arriver aux plusieurs mêmes par rapport à eux mêmes et par rapport à l'un, et à l'un par rapport à lui-même et par rapport aux plusieurs, et de l'autre côté : si les plusieurs ne sont pas, examiner inversement qu'est-ce qui arrivera et à l'un et aux plusieurs, et par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres » [4].

N'ayant pas pu saisir toute la doctrine présentée dans le passage qui précède d'une façon trop synoptique, Socrate demande ce qu'il signifie, afin que Parménide conduise et dispose d'une façon plus claire la discussion sur cette méthode. C'est ce qu'il fait là, en la mettant en pratique sur un exemple, mais encore ici sous une forme logique et synoptique :

1 T. V. 290. Col. 1007.

2 τὸ συνημμένον. C'est le nom donné par les Stoïciens à la prémisse qni contient la condition, qui s'appelle aussi τὸ τροπικόν.

3 Col. 1007.

4 *Parm.*, 136. a. Le texte de Proclus a quelques légères différences avec celui de Platon : ταῦτα pour αὐτά, αὐτὸ pour αὐτό, αὐτὰ pour αὐτά.

car tous les modes que nous avons énumérés, il les enseigne encore ici tous, mais en réduisant les vingt-quatre à huit. Il comprend dans les résultats et le : il s'ensuit et il ne s'ensuit pas, et les deux ensemble de sorte que de nouveau nous pourrons multiplier par ces trois les huit. Mais voyons [1] ! ces huit, comme on vient de le dire, examinons-les brièvement sur l'hypothèse de Zénon. Si donc les plusieurs sont, il arrive purement aux plusieurs par rapport à eux-mêmes d'être distingués, de n'être pas principes, d'être dissemblables ; par rapport à l'un, d'être embrassés par l'un, d'être engendrés par l'un, de participer de la ressemblance et de l'union et de tenir de l'un cette participation ; à l'un, il arrive de maîtriser les plusieurs, d'être participé par eux, d'être avant eux : — voilà ce qui résulte de son rapport avec les plusieurs. Considéré dans son rapport avec lui-même il lui arrive d'être indivisible, implurifié, plus puissant que l'être, que le vrai, que le connaître, et toutes les propriétés semblables. Inversement si les plusieurs ne sont pas, il arrive aux plusieurs par rapport à eux-mêmes, de n'être pas distingués ni séparés les uns des autres, et par rapport à l'un, de ne pas sortir de l'un, d'être indifférents vis-à-vis de l'un [2] ; à l'un même par rapport à lui-même, il arrive de n'avoir, dans sa nature, rien d'efficient, rien de parfait : car c'est en étant tel qu'il engendre les plusieurs : par rapport aux plusieurs, il lui arrive de ne pas les précéder et de ne pas présider à eux et de n'exercer aucun acte sur eux. Et admettant cela, nous concluons que l'un partout est le principe qui fait l'unité de la pluralité, qu'il en est le causant et le maître. Et tu vois qu'ici le passage a eu lieu du sujet mis en question pour arriver à sa cause : car tel est l'un. Il faut donc toujours qu'après la pluralité des processus logiques et des hypothèses, il y ait quelque chose où ils se résument ; et c'est ainsi que lui-même nous montrera, par toutes ces manières d'étudier le sujet, que l'un est nécessairement le principe qui crée l'hypostase des êtres et des hénades dans les êtres : ce qui

1 T. E. 291. Col. 1008.

2 N'étant pas distingués les uns des autres, ils retombent dans l'un, en tant que formant *une* masse confuse.

est, selon nous, la fin de tout le dialogue[1], car ce n'est pas simplement des hypothèses sans contenu. Par le fait qu'il pose les deux hypothèses : et si la chose est, et si elle n'est pas il est possible de concevoir et de tirer de ces hypothèses diverses et présentées sous tant de formes, quelque conclusion déterminée et exacte, et de quelle manière chaque chose est en soi et par elle-même.

§ 107. — « Et maintenant encore[2], si l'hypothèse est : si la ressemblance est ou si elle n'est pas, que résultera-t-il, dans chacune des hypothèses, et pour les choses supposées et pour les autres, par rapport à elles-mêmes et par rapport les unes aux autres. Et nous en dirons autant du dissemblable[3]. »

Nous traiterons encore ces hypothèses par la même méthode : Si la ressemblance est, il résultera pour elle par rapport à elle-même qu'elle est monadique, qu'elle est éternelle, qu'elle est génératrice, qu'elle est première ; par rapport aux choses sensibles, qu'elle les assimile aux intellectuels, qu'elle ne les laisse pas tomber dans la mer de la dissemblance, qu'elle rattache les parties à leurs totalités propres. Il résultera pour les sensibles par rapport à eux-mêmes qu'ils ont entr'eux des communautés, qu'ils participent les uns des autres, qu'ils s'aiment les uns les autres : car les semblables aiment les semblables, sympathisent avec eux, se mêlent avec eux : par rapport à la ressemblance même, il résultera, qu'ils sont unis selon elle. Et si la ressemblance n'est pas, il résulte pour elle par rapport à elle-même, qu'elle est sans substance, qu'elle ne possède ni une puissance génératrice, ni une substance efficiente primordiale ; par rapport aux autres, qu'elle n'est pas maîtresse d'eux, qu'elle ne les fait pas semblables conformément à sa propre espèce, ou plutôt qu'elle supprime le semblable à elle-même et celui qui est dans ces autres ; aux sensibles par rapport à eux-mêmes, il arrive qu'ils sont immobiles, sans mélange, sans

1 T. T. 292. Col. 1009.
2 αὖθις αὖ.
3 *Parm.*, 136. b.

sympathie[1]; par rapport à la ressemblance, qu'ils ne sont ni spécifiés par elle, ni contenus par elle dans leur essence totale. Nous en disons autant du dissemblable; car si la dissemblance est, il arrivera que par rapport à elle-même, elle est une espèce pure, immatérielle, monoïde, possédant avec l'un la pluralité; par rapport aux autres, j'entends par là les sensibles, il résultera la discrimination, cause dans chacune d'une circonscription[2] déterminée et d'une division; aux autres par rapport à eux-mêmes, de conserver chacun leur particularité propre et la propriété de ne pas laisser les espèces se fondre et se confondre en eux; par rapport à elle, (la dissemblance) qu'ils sont suspendus à elle, qu'ils reçoivent dans leurs touts et leurs parties, l'ordre et la beauté conformément à elle. Si maintenant la dissemblance n'est pas, elle ne sera ni une espèce pure, ni une espèce immatérielle, et en général elle ne sera ni un ni non un; elle n'aura pas par rapport aux autres la cause de leur substance individuelle déterminée, et les autres auront en eux-mêmes une confusion complète et sous tous les rapports; ils ne seront pas participants d'une puissance une qui les distingue les uns des autres[3]. Nous concluons aussi de là que la ressemblance est cause de la communauté, de la sympathie qui règne ici-bas, et du mélange; que la dissemblance est cause de la discrimination, de la spécification, de la pureté sans confusion des puissances qui sont en eux, chacun selon lui-même et en tant que lui-même. Car c'est là ce qui résulte si on les[4] pose, et les contraires de cela résulte, si on ne les pose pas.

§ 108. — « Et (nous en dirons autant) du mouvement et du repos, de la génération et de la destruction, et de l'être lui-même et du non être »[5].

Nous pratiquerons le même exercice logique sur ces catégories que pour les précédentes; — Si le mouvement est, par

1 T. V. 293. Col. 1010.

2 Je lis περιγραφῆς au lieu de παραγραφῆς.

3 Au lieu de διακριτικῆς τῶν ὅλων je lis ἀλλήλων.

4 αὐτῶν, c'est-à-dire la ressemblance et la dissemblance. Les manuscrits b et c lisent αὐταῖς se rapportant à θέσεσι et à διαιρέσεσι. C'est un bon sens.

5 Parm., 146. b.

rapport à lui[1], il en résultera l'éternité, l'infini de puissance ; par rapport aux choses d'ici-bas[2], la capacité de les mouvoir, de les faire vivantes, de causer leurs processions et la diversité de leurs énergies ; à celles-ci par rapport à elles-mêmes, il arrivera la force d'activité, la force vitale, la force de passer d'un état à un autre; car le fait qu'il est (le mouvement) fait que chacune de ces propriétés [3] passe de l'état de puissance à l'état d'acte; par rapport à lui [4], il en résulte qu'elles[5] sont amenées par lui à leur fin, qu'elles arrivent par lui à posséder leur propre puissance, qu'elles sont, par lui, assimilées aux choses qui subsistent perpétuellement; car les choses qui ne peuvent pas posséder le bien d'une façon permanente, en participent par le mouvement. Si le mouvement n'est pas, il sera débile, inerte, impuissant ; il ne possédera pas la cause des choses d'ici-bas, il n'aura pas de puissances efficientes, ni de substance pour produire; [6] et par rapport à lui, les choses ne pourront pas se composer en ordre ; elles seront indéterminées et imparfaites, s'il n'y a pas de mouvement premier. Et, il faudra en dire tout autant aussi du repos, de sorte que si le repos en soi est, il lui arrivera par rapport à lui-même d'être permanent, éternel et monoïde; par rapport aux choses, que chacune persévèrera dans ses propres limites et restera fondée et fixée dans les mêmes mesures. ou dans les mêmes lieux [7]; aux autres par rapport à lui, qu'ils seront de tous côtés définis par lui [8], qu'ils seront maîtrisés par lui et trouveront dans le fait qu'il est, leur assiette solide et ferme. S'il n'est pas, il lui arrive à lui par rapport à lui-même d'être sans fondement et instable; à lui par rapport aux autres de ne pas leur fournir la permanence, la sécurité, leur fondement ferme ; aux autres par rapport à eux-mêmes, d'avoir mille mouvements irréguliers, de n'avoir pas de fondement stable,

1 πρὸς μὲν ἐκεῖνα : je lis ἐκεῖνο, à moins qu'on n'entende : les choses en mouvement.
2 T. V. 294. Col. 1010.
3 Au lieu d'ἕκαστον, les manuscrits a et c donnent ἕκαστα.
4 Le mouvement.
5 τὰ τῇδε.
6 Il y a ici une lacune de deux lignes.
7 Ici une lacune d'une ligne.
8 J'ajoute ἄλλοις devant πρὸς ἐκείνην, et je lis ὑπ'αὐτῆς au lieu d'αὐτῶν

d'être imparfaits et comme sans domicile fixe : et par rapport à lui, de n'être pas assujettis aux mêmes mesures, de ne pas recevoir l'être selon lui, d'être emportés partout dans un mouvement violent et désordonné [1], parce que le principe qui les contient dans l'unité et les fixe et les arrête, n'existe pas. Donc le mouvement en soi est le chorège, la puissance d'action efficiente, de la vie, de l'énergie sous toutes formes ; le repos, celui de la fixité, de la constitution permanente, de l'établissement des choses dans leurs limites propres.

Il faut en dire autant de la génération, de la destruction, de l'être et du pas être. Mais auparavant il faut assurément rechercher d'où vient la génération et la destruction, et s'il faut mettre au nombre des espèces, les causes de ces faits ; et cela est nécessaire [2] non seulement parce qu'ils appartiennent à l'ordre des choses éternelles ; car il n'est pas possible que la génération ne soit pas, et que la destruction soit absolument anéantie : au contraire, il est nécessaire qu'ils existent l'un avec et en même temps que l'autre dans le monde, s'il est nécessaire que le monde lui-même ne fasse jamais défaut, étant devenant et périssable, comme nous l'enseigne Timée [3] ; mais encore parce que, selon nous, la génération participe de la substance et de l'être, et la destruction du non être ; car chaque chose, en tant qu'elle devient, remonte à la substance et à ce qui est l'être, et en tant qu'elle périt, est poussée vers le non être et vers un changement qui porte le : *il est*, à une autre espèce ; car c'est par là qu'une chose est détruite en passant dans une autre différente, c'est-à-dire parce que le non être qui est le principe qui sépare et divise les espèces, existe antérieurement ; et de même que dans les espèces le non être n'a pas moins de valeur que l'être [4], s'il est permis de s'exprimer comme l'hôte Éléate [5], de même ici la destruction ne contribue pas moins au tout que la génération, et de même que là, ce qui participe de l'être jouit aussi du non

1 T. V. 295. Col. 1011.
2 Le manuscrit Harley met la négation μή devant ἀναγκαῖον.
3 *Tim.*, 28. a.
4 οὐ παρ'ἔλαττον ἐστὶ τοῦ ὄντος. Conf. Plat., *de Rep.*, VIII. 546 d. παρ' ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι, justo minoris æstimantes.
5 Voir Col. 999 n. 3. *Sophist.*, p. 258. a.

être [1] et comme celui-ci participe des êtres [2], de même ici, ce qui devient est susceptible de recevoir la destruction, et ce qui périt est susceptible de recevoir la génération : voilà donc la cause de la génération et de la destruction, c'est-à dire l'être et le non être. Et il faut, dans ces catégories, pratiquer le même procédé d'exercice logique, c'est à dire supposant que la génération est, rechercher qu'est-ce qui s'ensuit pour elle par rapport à elle même et par rapport aux autres, et à ceux-ci par rapport à eux-mêmes et par rapport à elle, et supposant ensuite qu'elle n est pas, procéder de la même manière : par exemple, si la génération est, elle est imparfaite [3] par elle-même, et cause pour les autres de leur ressemblance avec la substance ; les autres, par rapport à eux-mêmes, auront la propriété de pas se transformer les uns dans les autres ; par rapport à elle, de participer toujours d elle, puisqu'elle est en eux. Si elle n'est pas, elle se dérobe à l'opinion même, et ne sera pour les autres, cause d'aucune espèce, d'aucun ordre, d'aucune perfection ; les autres, à leur tour, seront incréés, *impassibles*, ([illegible]) n'auront aucune communauté avec elle, et ne participeront pas, par son intermédiaire, de l'être. Et si tu veux faire le même raisonnement pour la destruction : si la destruction est, il lui arrivera à elle par rapport à elle même, de ne faire jamais défaut, d'avoir une puissance infinie, d'être remplie du non être, et par rapport aux autres, d'être le principe qui mesure leur être, la cause de leur devenir perpétuel ; aux autres [4], par rapport à eux mêmes, de s'écouler les uns dans les autres, de ne pas se conserver eux mêmes dans leur tout ; et par rapport à elle, d'être toujours par elle modifiés et changés, d'avoir le non être conjoint à l'être et de participer d'elle [5] pareille, tout entiers et dans toutes leurs parties. Si la destruction n'est pas, il lui arrivera, par rapport à elle-même,

1 [illegible] 296 [illegible] 101.

2 Je lis avec le manuscrit A [illegible].

3 [illegible] Le m [illegible] ne paraît pas en situation et entrer naturellement dans la suite liée des idées.

4 Par rapport à eux-mêmes, sous-entendu.

5 [illegible] il est clair que [illegible] doit se rapporter à la génération ; c'est par la destruction, qui n'est qu'une transmutation de formes, que *les autres* participent [illegible] à la génération. Ils périssent par le fait même qu'ils deviennent autres. Tous ces passages sont pleins d'omissions et de fautes des copistes.

de ne pas se faire disparaître elle-même ; car quand elle est, elle se perd dans les autres ; par rapport aux autres, de ne pas les transformer les uns dans les autres, de ne pas être le principe premier de leur être et de leur susbtance[1] ; aux autres, par rapport à eux-mêmes, d'être intransmutables les uns dans les autres, de n'éprouver aucune influence les uns des autres, de garder chacun le même rang[2] par rapport à elle, de ne souffrir d'elle aucune modification : car le propre de la génération est de mouvoir vers l'être, et le propre de la destruction, de détourner de l'être. C'est la conclusion que nous tirons des hypothèses précédentes, puisqu'il nous est devenu clair que, ces principes étant posés, ils sont causes des changements qui amènent quelque chose à l'être, et *non pour les autres*[3], et qu'étant supprimés et niés, ils sont causes de l'immobilité et de l'immutabilité. Nous avons exposé d'avance ces principes au sujet de ces hypothèses, pour en faire un sujet d'exercice, parce que nous pensons qu'il vaut mieux, avant la divine discussion de Parménide, exercer notre entendement par un grand nombre d'exemples, comme lui-même nous y a engagés. Nous aurons donc les hypothèses selon l'être et le non être que nous rencontrons chez lui, à savoir si l'être est et n'est pas, de sorte que nous n'aurons pas à craindre de graves difficultés dans cet examen que nous ferons avec lui, s'il plait aux Dieux[4]. Cependant il faut savoir ceci, c'est que dans les choses qui ont le plus le caractère de principes[5], la difficulté est plus grande, par exemple, pour l'un, pour l'être, pour le mouvement, pour le repos ; elle est moindre, quand il s'agit de principes plus particuliers.

§ 109 — « Et en un mot, quelle que soit la chose que tu poseras par hypothèse comme étant et n'étant pas, et quelqu'autre affection que tu supposes qu'elle éprouve, il faut

1 T. V. 297. Col. 1013.

2 Il n'y a plus entr'eux de distinction de degrés : ils sont tous au même rang de valeur et de dignité dans l'essence.

3 On ne voit pas bien ce que vient faire ici : καὶ μὴ τοῖς ἄλλοις. Il faut se souvenir que les manuscrits sont extrêmement défectueux.

4 εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον, ou bien : à craindre de savoir si cette méthode est approuvée des philosophes : l'autorité de Parménide nous suffit.

5 ἀρχικωτάτων.

examiner les choses qui résultent par rapport à elle-même et par rapport à une chacune des *autres* [1], que tu auras choisie [2], et également par rapport à une pluralité d'entr'elles ou par rapport à toutes. Et à leur tour examiner les autres et par rapport à eux-mêmes et successivement par rapport à une autre chose que tu auras choisie, que tu la poses par hypothèse comme étant ou comme n'étant pas, si tu veux, par cette gymnastique parfaite, arriver à voir véritablement dans toutes ses parties, la vérité [3] ».

Nous abordons sous deux points de vue [4] l'examen des choses, considérant chacune tantôt si elle est et si elle n'est pas, tantôt si telle propriété particulière lui appartient ou ne lui appartient pas : par exemple, si l'âme est immortelle. Et maintenant il faut regarder non seulement dans la question si elle est et si elle n'est pas, les conséquences qui en résultent pour la chose posée pour elle-même par rapport à elle-même, et par rapport aux autres, et pour les autres par rapport à eux-mêmes et par rapport à la chose posée, mais encore dans la question, si telle propriété, lui appartient et ne lui appartient pas. Ainsi traitons la question sur un exemple. Si l'âme est immortelle, la vertu a une vie congénitale avec elle, et est suffisante pour le bonheur, et ces conséquences résulteront pour elle par rapport à elle-même; mais par rapport aux autres, il en résultera qu'elle se sert d'eux comme d'organes, qu'elle exerce sur eux, tout en étant séparée, une action providentielle, qu'elle est pour eux le chorège de la vie; il résultera pour les autres par rapport à eux-mêmes, de devenir, vivants et morts, les uns des autres [5], de former ainsi le cycle de la génération, et d'avoir une immortalité adventice; par rapport à elle [6], de recevoir d'elle l'ordre et la

1 Les autres qu'elle, ses contraires, considérés tantôt comme particuliers, tantôt comme universels.

2 Nous allons voir plus loin, p. 143 b, l'application de ces mots : « Quoi donc, si nous choisissions, si tu le veux bien, leur substance et l'autre (de leur substance) » *Id.*, 143 c. « Est-ce que dans chaque choix, nous n'en choisirons pas deux particulières ? ». Conf. *Soph.*, 255 d.

3 *Parm*, 136. b. c.

4 T. V. 298. Col. 1014.

5 Les mots τὸν κύκλον τῆς γενέσεως, qui ne sont sans doute qu'une glose passée dans le texte, doivent en tout cas être reportés ici, et non après ἀθανασίαν.

6 Il faut lire αὐτὴν ou αὐτό (τὸ ὑποτεθέν), et non αὐτόν.

beauté, de participer à une sorte de mouvement spontané, d'être suspendus à elle dans le vivre. Si elle n'est pas immortelle, elle ne sera pas immobile ; elle ne sera pas intellectuelle selon la substance ; elle ne sera pas vivante par soi ; ses pensées ne seront pas des réminiscences ; elle sera détruite par sa propre méchanceté [1] ; elle ne sera pas capable de connaître les êtres véritablement êtres. Voilà ce qui en résulte par rapport à elle-même. Par rapport aux autres, elle sera mêlée aux corps, matérielle, elle ne sera pas maîtresse d'eux, elle ne sera pas capable de les mener où elle veut [2], elle sera assujétie aux tempéraments corporels [3], toute sa vie sera corporelle et génésiurgique [4]. Les autres, par rapport à eux-mêmes, auront le rang qu'ont les choses formées d'entéléchie et de corps ; car ils seront des animaux composés seulement d'une vie indéterminée et de corps ; par rapport à elle, ils seront en état de la conduire, de la modifier par leurs propres mouvements, de la posséder en eux-mêmes, au lieu qu'elle les gouverne du dehors, de vivre avec elle et non par elle. Tu vois donc que par ce procédé nous découvrons qu'il est possible non seulement de poser l'hypothèse : si la chose est et si elle n'est pas, mais encore nous trouvons toutes les autres affections qu'elle éprouve, par exemple : qu'elle est immortelle ou qu'elle n'est pas immortelle, de sorte que cette conséquence nous est clairement connue par les autres. Mais on peut entendre de plusieurs manières différentes la détermination *par rapport à une autre chose* ; car cela peut signifier ; par rapport à une seule chose, seulement : par exemple, comment se comporte la ressemblance, si on la pose par rapport à la dissemblance ; ou par rapport à plusieurs, par exemple, comment se comporte la substance, si on la suppose être, par rapport au repos et au mouvement ; ou par rapport à tout :

1 Je modifie le texte d'après les indications des manuscrits b. c. d. et je lis φθαρήσεται au lieu de φθαρήσονται.

2 T. V. 299. Col. 1014

3 ταῖς κράσεσι. Les tempéraments résultent du mélange, dans des proportions diverses, des éléments intégrants du corps. Galien en compte 13, mais on les réduit habituellement à quatre : le cholérique, le sanguin, le mélancolique, le phlegmatique. Conf. Chaignet, *Hist. de la Psych. d. Grecs*, t. III, p. 378. Galien : ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κατὰ ποιὰν κρᾶσιν.

4 Borné aux œuvres de la génération.

par exemple : si l'un est, comment se comportera-t-il par rapport à tous les êtres. Et c'est une considération que Platon n'a pas négligée, bien au contraire; car il a ajouté qu'il faut examiner la chose par rapport à une seule, quelle que soit celle qu'on choisisse, ou par rapport à plusieurs, ou par rapport à toutes : mais il faut que cette chose seule, ou ces plusieurs, aient un lien de parenté avec la chose proposée, comme, par exemple, le semblable a une commune origine avec le dissemblable; car ils sont au même rang [1] l'un que l'autre; et le repos et le mouvement ont une commune origine avec la substance, car ils sont en elle et autour d'elle [2]. Mais si, parce qu'il y a une différence dans la manière d'entendre *l'autre*, τὸ ἄλλο, suivant qu'on entend *par rapport à une seule chose* ou *par rapport à plusieurs*, ou *par rapport à tout*, nous avons dit qu'il y a 24 modes, il ne faut pas cependant s'étonner que nous entendions le : *par rapport à un autre*, dans un seul sens : car la différence du : *par rapport à un autre*, est une différence de la matière, lorsque le sujet de l'hypothèse est ou un ou non un [3] Mais nous, nous nous proposons d'exposer le genre tout entier de la méthode et les différences spécifiques qui sont en elle, mais non les différences matérielles.

Maintenant quelle fin de cet art gymnastique nous a-t il proposée? C'est, dit-il, la vue de la vérité. Nous entendrons donc la vérité, non pas purement et simplement [4], mais la vérité intelligible, dont il nous a enseigné ailleurs, que c'est pour elle qu'il y a (chez les âmes) une si grande ardeur de voir où est le champ de la vérité [5]. Ainsi donc toute notre vie est un gymnase où s'exercer pour cette vue, et c'est à ce port que tend cette suite, qui semble vagabonde, des procédés de la dialectique. C'est pourquoi il a eu parfaitement raison de servir du mot διόψεσθαι, *voir dans toutes les parties ;* car

1 σύστοιχα; il serait plus exact de dire σύζυγα.
2 Elle est comme le centre d'où ils rayonnent
3 T. V. 300. Col. 1015.
4 ἁπλῶς, en soi, sans addition, ni restriction, ni détermination.
5 *Phædr.*, 248 b. τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστι.

les âmes n'acquièrent cette vue qu'en traversant un grand nombre de médianités.

Mais afin que la méthode nous devienne encore plus claire, appliquons-la à un autre exemple, et étudions les 24 modes dans la question de la Providence. Supposons que la Providence est : donc, si elle est, il s'ensuit pour elle, par rapport à elle-même, la bonté, l'infinité de la puissance et la force efficiente; il ne s'ensuit pas qu'elle soit capable d'être pervertie, qu'elle soit immuable, qu'elle soit sans volonté[1]; il s'ensuit, et il ne s'ensuit pas qu'elle est une et non une. Par rapport aux autres, il s'ensuit pour elle qu'elle leur commande, qu'elle les conserve dans leur individualité personnelle, qu'elle possède les principes et les fins de toutes choses, qu'elle donne à toutes choses leur achèvement par le droit chemin; il ne s'ensuit pas qu'elle nuise aux choses sur lesquelles sa providence s'exerce, qu'elle soit le chorège de ce qui arrive contre l'opinion probable, qu'elle soit cause du désordre; il s'ensuit et il ne s'ensuit pas qu'elle est présente à toutes choses, qu'elle est séparée et élevée au-dessus d'elles, qu'elle les connaisse et ne les connaisse pas; car elle les connaît d'une autre manière[2], et non par les facultés coordonnées aux choses connaissables. Pour les autres, par rapport à eux-mêmes, il s'ensuit que les influences qu'ils exercent les uns sur les autres ne sont pas livrées au hasard, qu'ils n'éprouvent aucune injustice de qui que ce soit; il ne s'ensuit pas qu'il leur arrive quelque chose par l'effet du hasard, qu'ils n'aient aucun ordre dans leur rapport entre eux; il s'ensuit et il ne s'ensuit pas que tous sont bons; car tantôt ils ont, tantôt ils n'ont pas cette propriété. Aux autres par rapport à elle, il arrive qu'ils sont suspendus à elle, que de tous côtés ils sont veillés et bonifiés par elle; il ne s'ensuit pas qu'ils lui résistent et qu'ils la fuient; car il n'y a rien de si petit qui se dérobe à elle, ni rien de si grand qui ne lui soit soumis; il s'ensuit et ne s'ensuit pas que chacun d'eux participe à la pro-

1 Stallb. lit : τὸ θελητὸν ἑαυτήν, ce qui signifierait : qu'elle soit à elle-même l'objet de sa volonté, qu'elle se veut elle-même. Cousin lit : τὸ ἀθελητὸν αὐτήν que le manuscrit Harl. change en ἀβούλητον.

2 T. V. 301. Col. 1016.

vidence individuellement; car d'une certaine façon ils participent d'elle, d'une autre, ils ne participent pas d'elle-même, mais des biens qui sont répartis par elle en chacun d'eux.

Mais maintenant posons que la Providence n'est pas : de nouveau il s'ensuit pour elle, par rapport à elle-même, l'imperfection, la stérilité, l'impuissance, le fait qu'elle n'est que pour elle-même[1]; il ne s'ensuit pas l'absence d'envie, la surabondance, l'état d'une chose qui suffit parfaitement à sa fonction[2], la faculté de s'étendre. Il suit et ne suit pas qu'elle ne connaît ni sollicitude ni trouble; car sous un rapport ces propriétés appartiennent à une chose qui n'exerce pas d'action providentielle, et sous un autre, ne lui appartiennent pas, puisque les choses inférieures ne sont pas dominées par elle. Par rapport aux autres, il est évident qu'il s'ensuit qu'elle est sans mélange, sans communauté avec tous, qu'elle n'en connaît aucun; il ne s'ensuit pas qu'elle assimile les autres à elle même, qu'elle leur communique le bien qui leur convient; il s'ensuit et ne s'ensuit pas qu'elle est pour eux le désirable; car sous un rapport, cela est possible et sous un autre, non[3]. Car si on prétend que c'est par suite de sa supériorité, qui est séparée et au-dessus de tout, qu'elle ne remplit pas une fonction providentielle, parce qu'elle est plus puissante que toute relation et que tout acte, rien n'empêche qu'elle soit cependant désirée de toutes les choses inférieures; mais si c'est parce qu'elle est dépourvue de cette puissance, alors elle ne serait pas désirable. Pour les autres, il s'ensuit par rapport à eux-mêmes la privation d'ordre, le fait d'être abandonnés au hasard dans leurs productions, d'être indéterminés dans leurs affections, de subir dans leurs natures de nombreuses actions accidentelles que rien n'explique ni ne modère[4], d'être emportés par des mouvements violents et dé-

1 τὸ ἑαυτοῦ (p. ἑαυτῆς) μόνον, c'est-à-dire qu'elle n'a aucun rapport avec aucune autre chose : elle demeure dans un isolement absolu.

2 Olympiodore (*in Alcib*, I. t. II. p. 42. Creuz.) détermine la différence de τέλειον et d'ἱκανόν comme il suit : τέλειον μὲν γάρ ἐστι τὸ μὴ δεόμενον ἑτέρου μόνον · ἱκανὸν δὲ τὸ μὴ μόνον οὐ δεόμενον, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις μεταδιδόναι δυνάμενον.

3 T. V. 302. Col. 1017.

4 ἐπεισόδια, des évènements accidentels, qui rompent le lien et la suite de leur vie normale.

sordonnés ; il ne s'ensuit pas qu'ils aient un commerce avec l'un [1], qu'ils soient répartis selon leur valeur, qu'ils soient constitués selon la raison ; il s'ensuit et il ne s'ensuit pas que le bien est : car certainement il y a des choses bonnes, et si la Providence n'existait pas, on ne pourrait pas dire d'où elles possèdent ce bien. Par rapport à la Providence, il s'ensuit qu'ils ne subissent aucune influence d'elle, qu'ils n'entrent pas dans un système d'ordre venant d'elle ; il ne s'ensuit pas qu'ils soient mesurés et limités par elle ; il s'ensuit et il ne s'ensuit pas qu'ils l'ignorent ; car il est nécessaire aux choses que la nature a créées, qu'elles la connaissent, puisqu'elles ne sont pas si elle n'est pas, et qu'elles [2] ne la connaissent pas : car il n'y rien de commun entr'eux et elle. Nous voici donc arrivés à la fin de cette discussion sur la Providence, où nous nous sommes exercés d'après notre méthode, et nous invitons ceux qui veulent entendre comme il convient la doctrine de Parménide de s'exercer par un plus grand nombre encore d'autres exemples. Mais nous, nous allons aborder la suite du texte de Platon.

§ 110. — « Tu nous proposes là, dit-il, mon cher Parménide, de traiter une œuvre immense et effrayante, et que je ne comprends pas bien [3] ; mais pourquoi ne l'entreprends-tu pas, cette exposition [4], dis-moi, en posant toi-même quelqu'hypothèse, pour que je l'entende mieux. [5] »

De même que la substance des idées est facile à saisir et très évidente pour ceux qui veulent la regarder intellectuellement [6], mais que pour ceux qui désirent la trouver au moyen de la sensation, de l'imagination, de l'opinion, elle est inconnaissable et incompréhensible, de même la doctrine de Parménide, pour ceux qui savent voir l'ensemble des choses, et dont l'état habituel d'esprit est parfait, est ouverte à tous,

1 ἡ ἔντευξις ἡ πρὸς ἕν. Le mot ἔντευξις, signifie au propre l'art du commerce social, de la communication des idées.

2 Les autres.

3 T. V. 303. Col. 1018.

4 διῆλθες ; oratione persequi, jusqu'au bout, complètement.

5 *Parm.*, 136. c. d.

6 νοερῶς, par la raison pure.

tandis que pour ceux dont l'état est plus imparfait, elle est impossible. C'est la situation où se trouve maintenant Socrate, et en voyant la mer véritable que présente cette méthode, la multitude des notions qu'elle contient, les procédés pratiques qu'elle enseigne [1], l'ordre parfait qui y règne, il appelle cette œuvre immense et inaccessible. Car par ce mot ἀμήχανον, il désigne à la fois la difficulté qu'on a de la saisir et en même temps son caractère naïf et naturel; il n'y a en effet rien en elle qui ait un caractère de *mécanisme*, rien d'apprêté artificiellement, de sorte qu'elle est inaccessible, ἀμήχανος, en tant que parfaitement naturelle, et facile à saisir, εὐμήχανος, parce qu'elle est intellectuelle et qu'elle imite la connexion [2] et la division des êtres; et par le mot: πραγματεία, *une chose à traiter* il montre qu'elle se fraie sa route à travers les choses mêmes et ne consiste pas en des règles logiques vides de contenu [3]. C'est pourquoi elle est difficile à comprendre par les esprits imparfaits, et d'une pratique laborieuse et pénible : de là vient qu'il ajoute: *je ne comprends pas très bien*; car il a bien touché la théorie qui en est donnée, mais trop imparfaitement, comme le montrent les paroles de Parménide: voilà pourquoi il dit : *je ne comprends pas très bien.* Mais il s'efforce de la comprendre avec d'autant plus d'ardeur [4], qu'il a vu que cette méthode est plus difficile à saisir. Le propre de Socrate, qui est le propre des esprits qui sont comme apparentés à la vérité [5], c'est, comme il le dit lui-même dans les *Lettres* [6], c'est que par la difficulté même qui se manifeste dans les problèmes et l'effort pénible qu'ils exigent, il devient plus vigoureux pour en aborder l'étude, qu'il ne fuit pas la tension d'esprit qui naît de la recherche, mais qu'encouragé à la lutte par les divins juges du concours, il les attaque avec une vaillante ardeur. Car c'est ainsi que l'âme, le regard tourné vers la raison pure et voyant la pensée de cette raison parfaitement une, parfaitement simple et éternelle, croit qu'elle est inaccessible;

1 μεταχείρισις.
2 Au sens étymologique, συμπλοκή.
3 Ce n'est pas une logique formelle : elle est fondée sur le contenu.
4 T. V. 304. Col. 1018.
5 Je lis πρὸς τῆς ἀληθείας συγγενῶν au lieu de πρό,
6 *Epist.*, VII. 341-342.

car en elle sont contenus le mécanisme compliqué et toutes les combinaisons des espèces. Mais elle n'en aime que plus la perfection de cette raison, quoiqu'elle ne puisse pas déployer et comme dérouler cette pensée ni la perfection de la vie divine de la raison; mais en tournant autour d'elle et cherchant à la saisir par ses propres facultés multiples et différentes, elle en imite la nature monoïde, comme, par ses facultés divisées, l'indivisibilité, dans l'acte de penser. C'est la même chose que fait ici Socrate; car après avoir vu les difficultés de cette méthode et en même temps le caractère synoptique de la doctrine, il ne se dérobe pas, en fuyant et effrayé, en face de l'effort pénible[1] qu'il devra faire en s'y exerçant; mais il reconnaît sa propre insuffisance, le degré abaissé de sa connaissance, et il s'attache plus courageusement à la théorie qui l'enseigne et invite Parménide, descendant des hauteurs de la raison pure à l'entendement raisonnant, et de l'universel à un exemple particulier, de mettre en pratique sa méthode dans cet exemple [2]. C'est ainsi que même, quand il s'agit des êtres et aussi des Dieux, puisque nous ne pouvons pas connaître leurs actes internes [3], nous pouvons, par des raisonnements et des syllogismes, arriver à les conclure par l'intermédiaire de leurs manifestations extérieures, et à connaître le plus général par le plus particulier. C'est ainsi que Parménide s'est montré lui-même dans son argumentation, partant des pensées unifiées pour arriver aux développements complets et variés de sa théorie, et c'est ce que réclame maintenant Socrate, qui prend un rang analogue aux troisièmes ordres, qui participent des premiers par les puissances qui procèdent

1 Au lieu de πρὸς τὸν πόρον je lis πρὸς τὸν πόνον.

2 C'est la théorie et presque les termes mêmes de Platon Ep., VII. 340. « Car il faut à de tels esprits, montrer ce qu'est la chose tout entière, (πᾶν) ; quelle en est la nature, οἷον ; par combien d'intermédiaires, il faut passer, δι'ὅσων, quelle peine elle exige... Car c'est en apprenant cela, si c'est un esprit vraiment et sincèrement philosophe, s'il est à la hauteur d'un tel objet, qu'il entrera dans cette voie admirable... tandis que ceux qui ne sont pas vraiment philosophes, qui n'ont qu'une teinture d'opinions conjecturales, voyant combien de sciences il faut acquérir, quel énorme travail elle impose, à quel régime quotidien et en rapport avec un tel objet il faut se soumettre, croient que c'est une œuvre trop difficile, impossible même pour eux et se reconnaissent impuissants à se livrer à ces études »

3 T. V. 365. Col. 1019.

de ceux-ci en eux, mais n'en procèdent pas immédiatement, mais par la médiation [1] des genres intermédiaires.

§ 111. — « C'est un travail considérable, dit-il, mon cher Socrate, que tu demandes à un homme tel que je suis » [2].

Parménide fait ici à la fois deux choses : à la fois il pousse Socrate à donner à ses aptitudes naturelles un développement plus grand et plus parfait en exagérant la difficulté de l'entreprise, et en excusant les longs détours qu'elle implique. Et c'est ce que nous voyons Socrate lui-même faire avec d'autres jeunes gens qui désirent l'entendre traiter de quelque sujet, imitant ses vrais pères [3]. Mais en même temps ce qu'il dit [4] contient une grande vérité, soit qu'on considère en lui l'âme, soit qu'on considère l'animal. Car si l'on a égard à l'âme, on pourrait dire qu'il ne convient pas à un homme qui peut *penser* par la raison les choses divines d'employer dans ses actes les imaginations du langage et le corps; mais il doit demeurer enfermé dans ses hautes habitudes de considérer l'ensemble des choses. C'est donc une chose difficile pour celui qui vit intellectuellement, de s'abaisser à des exercices logiques, de mettre en mouvement l'imagination, et par la faculté qu il a de se replier et de se retourner sur lui-même, de chercher à connaître ce qui se rapporte aux autres [5], par l'élément simple de sa connaissance, de descendre à la diversité et à la complication des arguments et des raisonnements. Si on considère *l'animal,* on pourra dire que c'est une grosse affaire et pénible pour un homme âgé d'entreprendre un tel travail ; car pour traverser une mer si immense d'arguments, il faut un organe qui soit en état, sans en être ébranlé, de suffire à une telle dépense d'activité, c'est-à-dire un organe dans toute la force et la fleur de l'âge. De sorte qu'en entendant que les mots : *une œuvre laborieuse*, ἔργον, et *tel que je suis*, τηλικῷδε, en deux sens différents, nous trouverons que, dans ces deux

1 La médiation joue dans le système de l'évolution chez les alexandrins un aussi grand rôle que chez Hegel.
2 *Parm.*, 136 d.
3 Parménide et Zénon.
4 Parménide.
5 T. V. 306. Col. 1020

sens ces expressions sont vraies. Et si encore nous nous reportons aux sujets proposés, nous trouverons que la proposition (de Parménide) contient une grande part de vérité. Car dans beaucoup de cas, les règles générales sont faciles à saisir ; mais quand il s'agit de leur application, à ceux qui la tentent s'opposent des difficultés qui ne sont pas petites, de même que dans la géométrie ceux qui connaissent les belles [1] propositions, cependant éprouvent des difficultés à démontrer au moyen de ces propositions les *lemmes* [2]. Et ce qui montre la difficulté de mettre en pratique la méthode indiquée, c'est qu'aucun de ceux qui venus après Platon n'ont composé aucun de leurs ouvrages d'après cette méthode. Car nous ne parlerons pas d'Ammikartos [3] quel qu'ait été ce personnage. C'est pourquoi nous nous sommes efforcé plus haut de la mettre en pratique dans plusieurs exemples. Ainsi donc que la connaissance des propositions universelles soit, en beaucoup de cas, facile à saisir, et que la mise en pratique en soit difficile, ce que nous venons de dire suffit à le montrer clairement. De là vient que Parménide dit avec toute raison que Socrate lui impose une grande œuvre à accomplir, non seulement par les raisons que nous avons dites, mais par la nature même des questions qu'on étudie, qui est difficile.

§. 112 « Mais toi [4] Zénon, dit Socrate, pourquoi ne nous l'exposes-tu pas ? » [5].

Toujours les choses troisièmes, d'après leur valeur propre acquièrent, par l'intermédiaire des moyennes, la participation des premières. Ce qu'il y a d'irrégulier dans la participation *immédiate* et qui a lieu sans la continuité des intermédiaires,

1 Je lirais volontiers κοινοὺς au lieu de καλοὺς, à moins qu'en géométrie le mot καλο. ne signifie les théorèmes principaux, les propositions essentielles, par opposition aux *lemmes*.

2 Les corollaires

3 Nous ne savons absolument rien de ce personnage. Quant à son nom, c'est peut-être une altération du nom phénicien *Ha-Melkarth* le grand Dieu de Tyr, l'Hercule Phénicien, héros de nombreux exploits et de nombreuses conquêtes mythiques. Proclus aurait donc insinué que la pratique d'une semblable méthode n'aurait pu être tentée que par la puissance d'un hercule et d'un hercule divin.

4 T. V. 307 Col. 1021.

5 *Parm.*, 136. d.

est une imperfection à laquelle n'est soumis aucun des Dieux[1]. C'est par imitation de cette loi, que, dans cette discussion, Platon représente Socrate trompé dans son attente et voulant être directement[2] rempli des pensées de Parménide, mais n'arrivant pas à ce résultat et n'obtenant ce qu'il demande que grâce à l'intermédiaire de Zénon. Car Zénon, comme il a été souvent dit, porte en lui l'image de la médianité divine. Nous avons souvent énuméré les causes, et dit à quelles causes sont analogues les trois personnages dont Zénon est le moyen : c'est donc lui que Socrate prie avec instance; c'est par lui qu'il veut être unifié avec le père des discours, c'est lui dont il pousse l'ardeur vers les difficultés de l'entreprise, pour participer par son intermédiaire, de Parménide même. Tant qu'il a été traité de la théorie des espèces, Socrate a participé immédiatement de l'entretien du vieillard, parce que c'était lui-même qui s'excitait lui-même à la contemplation des espèces; mais lorsque viendra le développement de pensées plus profondes, il faudra nécessairement une médianité ; c'est elle que Socrate ici réveille, et à laquelle il demande d'être pour lui-même ce que Parménide est pour lui. Parménide ressemble donc à la cause paternelle, car c'est lui qui est le père commun de tout ce dont il va être parlé; Zénon ressemble à la puissance du père; c'est pourquoi il se jette devant lui pour le défendre[3], et combat et abat toute pluralité qui s'écarte de l'un; Socrate ressemble à la raison, qui, par l'intermédiaire de la vie et de la puissance, se retourne vers son propre père. Et si tu veux étudier le sens de ce passage selon ces analogies, tu trouveras une doctrine profonde cachée en un petit nombre de mots.

§ 113. — « Et Zénon, nous dit-il, se mit à rire en disant : c'est de Parménide lui-même, mon cher Socrate, que nous avons

1 ἑκάστοις ἐξώρισται τῶν θεῶν. On pourrait encore comprendre autrement cette phrase obscure, à savoir que par l'intervention des Dieux, remplissant chacun leur fonction, le vide qui se produirait dans la succession, sans médiation, des choses, est comblé par eux, qui en écartent l'irrégularité et le désordre.

2 Sans intermédiaire, αὐτόθεν.

3 T. V. 308. Col. 1021.

besoin, car ce n'est pas une fausse raison qu'il nous donne [1], et ne vois-tu pas qu'elle grande tâche tu prescris. » [2].

C'est ainsi que, même parmi les Dieux, le troisième se rattache au deuxième et désire être rempli par lui, et que le deuxième, en tant que fondé dans le premier, répand en tout les dons qui viennent de celui-ci. Il y a ici encore ceci d'admirable que précédemment, lorsqu'il ne s'agissait que d'un sourire, tous les deux, Zénon et le grand Parménide, souriaient; mais maintenant qu'on ne dit plus sourire, Zénon seul rit, et Parménide demeure dans son attitude calme, parce que, c'est en présence du maître que Socrate invite son disciple à prendre en main une discussion qui paraît être, même pour le maître, difficile; car ce ne serait pas le fait d'un homme qui observe la déférence due au maître. C'est pourquoi lorsqu'il a lu son écrit, il l'a fait en l'absence de Parménide, comme nous l'avons dit dans le préambule, parce que la lecture en aurait été inopportune en présence du maître. Ainsi donc le sourire imite l'activité invisible et mystérieuse des choses divisibles, le rire, la procession qui aboutit à une manifestation plus extérieure; car le rire a quelque chose qui tient plus de la sensation que le sourire. L'un donc imite le Dieu qui demeure, reste calme et caché ; [3] l'autre, le Dieu qui demeure aussi en haut, mais qui cependant déjà procède et se manifeste. Et ce qui est encore plus admirable que cela : Zénon sourit en regardant du côté de Parménide, comme nous l'avons dit plus haut ; mais il rit en adressant la parole à Socrate ; car dans les choses divines, la médianité est, il vrai, cachée en tant qu'elle est co-unifiée à ce qui la précède, mais elle se manifeste, en tant qu'elle a une communauté avec ce qui vient après elle. C'est pour cela que Zénon rit en se révélant à Socrate, en tant qu'il le place au même rang que lui-même et par cette union provoque la pensée de Parménide. Car il fait retourner Socrate vers son propre maître, et le pousse complètement vers lui, comme l'auteur premier de

1 μὴ γὰρ οὐ φαῦλον ᾖ ὃ λέγει. Stallbaum traduit : hoc est : *non facile* ; je crois que je me rapproche plus du sens de φαῦλος, vilis, comtemnendus.
2 *Parm.*, 136, d.
3 T. V. 309. Col. 1022.

la doctrine, le père de toutes les pensées qu'il possède de lui [1]. Et lui-même ajoute la raison : c'est que, dit-il, tu lui imposes une grande tâche. Or ces productions grandes et hautes ont besoin d'auteurs qui leur ressemblent; les causes moyennes sont causes de biens moyens, mais non des biens les plus hauts et de ceux qui sont au-dessus et en dehors de la pluralité des biens vulgaires.

§ 114. — « Si nous étions plus nombreux, il ne serait pas séant de te prier; car de tels sujets ne sont pas propres à être traités en présence d'un grand nombre d'auditeurs, surtout par un personnage tel que toi : car le vulgaire ignore que sans cette méthode qui permet de développer librement et comme à l'aventure toutes les parties d'un sujet, il est impossible que l'esprit rencontre la vérité. Aussi moi-même, mon cher Parménide je me joins à Socrate pour te faire la même demande, afin que je t'entende, ce qui ne m'est pas arrivé depuis longtemps » [2]

Un de nos prédécesseurs a déjà judicieusement remarqué que partout [3] Platon, dans ses imitations, observe ce qui convient aux personnages, comme on le voit clairement par les traits qui suivent. Dans le *Gorgias*, où il expose une conférence de sophistes, il met en scène le disciple saisissant à la dérobée les réponses de son maitre, et sautant [4] pour ainsi dire, désordonnément dans la discussion : car tel est bien Polus, esprit qui ne connait pas le frein, et impertinent même vis-à-vis du père de son art. Ici imitant les philosophes, il nous montre Zénon cédant la place à son maitre et le priant de prendre lui-même la parole et de rendre ce service aux assistants; car la réunion des sophistes ressemble à toute la rangée matérielle, dans laquelle les rejetons se soulèvent souvent contre leurs propres auteurs, parce qu ils veulent l'emporter sur des gens meilleurs qu'eux. La compagnie des philosophes

1 Au lieu de τῆς παρ' αὐτοῦ, où la tautologie est difficile à écarter, on pourrait lire παρ' ἑαυτῷ, qu'il possède de lui-même. Zénon reconnait qu'il doit à son maitre les pensées qu'il possède.

2 *Parm.*, 136. d. e.

3 T. V. 310. Col. 1023.

4 Quoiqu'en dise Stallbaum, il vaut mieux lire προπηδῶντα avec Cousin que προπηδῶντος qui se rapporterait à Gorgias.

ressemble à l'ordre des dieux, dans lequel les choses plus pauvres font appel aux puissances de celles qui leur sont supérieures, et se retirent devant leurs richesses d'une surabondance et d'une fécondité infinies : voilà ce que j'avais à dire sur le caractère des personnes. Qu'il n'est pas convenable de porter aux oreilles du vulgaire les doctrines les plus divines, je n'ai pas besoin de le dire, puisque Platon lui-même nous dit que tout cela prêterait à rire à la multitude, quoique digne d'admiration pour les sages. C'est ainsi que les Pythagoriciens disaient que des enseignements les uns sont mystiques, les autres peuvent être débités en plein air [1] ; les Péripatéticiens, que les uns sont ésotériques, les autres exotériques, et Parménide lui-même a écrit un traité dont une partie est consacrée à la *Vérité*, l'autre à l'*Opinion* [2] et Zénon, des résultats de son enseignement [3] appelle les uns vrais, les autres *utilitaires* [4] et pratiques, de sorte qu'il a eu raison de dire de l'enseignement ici donné, qu'il n'est pas convenable de l'exposer devant le grand public, parce qu'il n'est pas capable de recevoir de telles leçons, et si un homme arrivé déjà à la vieillesse vient à traiter de ces sujets devant une grande foule, la chose lui paraît être encore plus malséante et mériter qu'on en rougisse. Car chez un jeune homme, ils critiquent moins vivement ces choses-là, comme le dit Calliclès [5], qui est un des plusieurs et qui partage tous leurs sentiments et leurs passions ; mais qu'un homme avancé en âge passe son temps sérieusement à de tels sujets, cela leur paraît être la chose du monde qui prête le plus à rire. [6] Quelle est la cause de cette opinion, il n'est pas besoin de la chercher dans un autre ; car Platon lui-même nous l'apporte : c'est par ignorance qu'ils éprouvent ce sentiment. Ainsi c'est l'ignorance qui contient pour les âmes la cause de grands maux, et il nous montre en outre que les fautes de la multitude sont involontaires ; car toutes les erreurs commises par l'ignorance sont invo-

1 Iamblique, *Vit. Pythag.*, 34.
2 Conf. Procl., *in Tim.*, Basl., 77 c ; Schneider, 181 c.
3 T. V. 211. Col. 1024.
4 L'enseignement utilitaire.
5 *Gorg.*, 484. c.
6 εἰς γέλωτα εὐδοκιμώτατον. Le mot me parait bien peu en situation : ne pourrait-on le remplacer par εὐπορώτανον ?

lontaires et dignes de pardon. La foule donc ignore combien grande est la valeur de la dialectique, et que la vérité et la raison pure est la fin de tout cet art de discourir librement. Il ne nous est pas possible de remonter des choses dernières aux premières, si ce n'est en traversant les routes intermédiaires de la vie; car de même que la descente s'opère par un grand nombre d'intermédiaires, parce que l'âme va toujours des actes les plus simples au plus composé, de même l'ascension s'opèrera par un grand nombre de médianités, parce que l'âme décompose [1] le diacosme de la vie qu'elle a composé [2]. Il faut donc d'abord tenir pour suspects les sens, comme ne pouvant rien connaître exactement ni sainement, mais contenant beaucoup de confusion, d'éléments matériels et passionnels, parce que les organes dont ils se servent ont eux-mêmes ces défauts. Ensuite il faut éliminer les imaginations, ces oiseaux du lac Stymphale qui volent en nous [3], parce qu'elles ne pensent que des choses mauvaises, ayant forme et figure (matérielles), et qu'elles sont incapables de jamais apréhender l'espèce sans figure et sans parties, et au contraire, mettent des obstacles, quand elles se précipitent en nous, à la pensée pure et immatérielle de l'âme et

1 Résout en ses éléments simples, le ramène par l'élimination à ses principes essentiels. C'est le sens du mot *analyser* déjà dans Aristote, et aussi dans Proclus; c'est-à-dire *abstraire*, détacher d'un composé ce qui ne lui est pas essentiel et en mettre en relief l'essentiel, l'élément intelligible, ramener tout particulier aux principes généraux d'où il dérive. Nous avons déjà plus haut cité Philopon (*in Anal.*, I. 32): ἀνάλυσιν, ἀνάκαμψιν ἐπὶ τὸ πρότερον συνθέσεως αἴτιον, et Alexandre d'Aphrodisée, sur le même passage : ἡ σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν· ἡ δ' ἀνάλυσις ἐπάνοδός ἐστιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους. Arist., *Nicom. Ethic.*, III. s p. 1112. b. 15: ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον. Ainsi ἀναλύειν nihil aliud est quam quod compositum est ad elementa tanquam ad causas redigere... d'où il faut conclure avec Trendelenburg que : quod singulis his exemplis ἀνάλυσιν esse probatur causarum ex causis continuatam eousque indagationem, donec ad prima ejus rei, de qua quæras, elementa perveneris, id ipsum, quæ est logices Aristoteleæ ratio, in universa instituitur cognitione. Trendel., *El. Log Arist.*, p. 47. et 48.

2 T. V. 312. Col. 1025.

3 Ces oiseaux merveilleux et monstrueux, nourrissons d'Arès, qui peuplaient la vallée du Lac Stymphalos en Arcadie, étaient pourvus de serres, d'ailes, de becs d'airain et de plumes qu'ils décochaient comme des flèches. Assez semblables aux Harpies, ils ravageaient ou souillaient les fruits de la terre, et se repaissaient de chair humaine. Héraclès, à l'aide d'une crécelle d'airain, se mit à leur poursuite et les chassa de l'Arcadie ou les tua. (Diod. IV. 13; Apollod, II. 5. 6. Pausan, VIII; 22; Servius, *ad Virg. Æn.* VIII. 300). Conf. Decharme, *Mythol. de la Grece*, p. 487. Schwartz, *Usprung d. Mythol.* ch. IV. Die Vogelgottheiten, p. 199.

jettent le trouble dans les recherches qu'elle veut faire. Troisièmement, il faut en outre supprimer les opinions qui prennent tant de formes diverses, et ce mouvement vagabond des âmes qu'elles nous causent ; car elles ne saisissent pas les causes, ne produisent pas en nous la science, ne nous procurent pas la participation de la raison séparable ; quatrièmement enfin, il faut, remontant à la mer des sciences, étudier là avec la dialectique leurs divisions, leurs combinaisons, et en un mot la riche diversité des espèces qui sont en nous, et voir que notre entendement, par cette science, construit son propre diacosme, reconnait qu'il doit s'écarter de cette composition et s'appliquer intellectuellement [1] aux êtres réellement êtres : car la raison est supérieure à la science, la vie selon la raison est d'un plus haut prix que la vie selon la science. Il y a donc de nombreuses démarches libres et comme vagabondes et comme des tourbillons dans l'âme ; car il y en a dans les imaginations, d'autres différentes avant celles là, dans les opinions, et d'autres enfin dans l'entendement lui-même : seule la vie selon la raison n'est pas sujette à cette diversité vagabonde ; c'est là le port mystique de l'âme, vers lequel le *Poème* amène Ulysse [2] après les nombreuses courses errantes de sa vie, et c'est là aussi que nous, si nous voulons être sauvés, nous devrons conduire notre barque : mais cela suffit sur ce sujet.

Il a été déjà dit plus haut que Zénon se lie immédiatement à Parménide, qu'il est comme la monade de tout l'ensemble des choses qui ont été dites, qu'il se retourne le premier vers lui, entrainant dans cette conversion avec lui-même les autres par l'intermédiaire de Socrate, qui possède une supériorité sur le reste des assistants ; mais lui, il dit avoir entendu dans une autre circonstance les choses qui vont être dites, tandis que ceux-ci vont les entendre maintenant pour la première fois : Platon montrant par là que même parmi les causes divines celles qui sont contiguës sans médiation aux pères, participent, d'une maniere supérieure et secrète [3], à certaines

1 νοερῶς, à l'aide de la raison pure.
2 T. V. 313. Col. 1025.
3 Le manuscrit a donné μετρίως au lieu de κρυφίως.

choses, par l'action des pères, auxquels elles participent les premières et seules, par suite de leur union ineffable avec eux, et participent de certaines autres en même temps que les autres, qui ont procédé des mêmes. Ainsi donc la première conférence de Zénon avec Parménide est analogue à la conception mystique des choses du deuxième ordre; la conférence avec le reste des assistants, aux changements issus des choses et qui exercent d'une façon semblable leur action sur tout[1]. Et puisque la seconde est abaissée au-dessous de la première, en tant que Parménide, comme il est naturel, l'avait disposée d'une façon plus synoptique, en considération de Zénon qui était familiarisé avec ses doctrines. et la dispose selon un plan plus varié en considération de tous les assistants, montrant par là cet abaissement, il dit (Platon) qu'il est (Zénon) venu pour l'entendre, ce qu'il n'avait pas fait depuis longtemps. Car c'est là un symbole de la différence des activités, qui sont désignées par les épithètes de plus jeune et de plus ancienne, non selon le temps, mais selon leur valeur et leur prix[2]. Si tu veux maintenant regarder la forme grammaticale de la phrase où il fait dire par Zénon : « Pour moi, mon cher Parménide, je me joins à Socrate pour te prier, » sans rien ajouter à cela, tu trouveras que cette phrase n'a pas été ajoutée sans raison par Platon, ni par ornement de style, mais pour montrer comment Zénon a fait dépendre de la volonté de Parménide toute l'aide que lui-même peut apporter ici: car il ne dit rien d'autre si ce n'est qu'on a besoin de lui; mais il laisse de côté ce qui peut suivre et la réponse due à sa prière, de même que ses paroles semblent exprimer le besoin de quelque chose, parce qu'elles imitent la pensée de celui qui parle, mais garde le respect qu'il croit devoir être dû au père de semblables entretiens[3].

§ 115. — « Après ces paroles de Zénon, Antiphon nous rapporta que Pythodore avait dit que lui-même, ainsi qu'Aris-

1 Voir ces analogies plus développées, plus précises et plus claires dans le premier livre de notre commentaire, Col. 628. Cous. Trad. Franç., t I. § 10. p. 57.

2 T. V. 314. Col. 1026.

3 Le manuscrit a. donne en marge la variante insignifiante προσήκειν ἄν τις εἴποι au lieu de ᾤετο.

tote et les autres assistants, pria Parménide d'exposer ce qu'il avait à dire[1], et de ne pas refuser de le faire. »[2]

De tous ceux qui composent toute cette conférence, Parménide est la monade, comme l'un être est la monade de tous les êtres. De ceux qui participeront à Parménide, Zénon est la monade : c'est pourquoi il doit être placé au-dessus d'eux, par la puissance qu'il possède d'appeler auprès de son propre père, ceux qui ont procédé de lui-même. De ceux qui sont venus se réunir à eux[3], Zénon a dit lui-même qu'il se joignait à Socrate pour prier avec lui Parménide, attestant ainsi sa supériorité très élevée sur les autres ; ces deux interlocuteurs, ayant joint leurs prières, toutes les choses du deuxième ordre sont mises en mouvement pour qu'elles s'efforcent de saisir les premières[4]. Et en effet Pythodore, Aristote et tous les autres pendant tout le temps que Socrate a été seul à adresser cette prière, sont restés silencieux ; car il n'était pas l'absolument premier de tous les participants ; mais quand Zénon y joint la sienne, tous spontanément se mettent en branle ; car c'est ainsi que, même parmi les Dieux, quand les Dieux encosmiques suivent, en les accompagnant, leurs chefs libres, Ἀπόλυτοι, tout les suit, et les anges et les démons et les âmes particulières ; car tous veulent agir en commun avec leurs sommités propres. En quoi consiste la prière, il le dit en ajoutant : *d'exposer ce qu'il a à dire :* Ainsi la forme de cette exposition est symbolique, narrative et allégorique[5], et convient à ces très mystiques doctrines ; mais elle ne procède pas par épichérèmes, et ne fait pas consister toute la méthode de traiter le sujet en question dans une discussion éristique vulgaire[6].

§ 116. — « Alors Parménide. il faut bien, dit il, vous obéir :

1 Proclus écrit λέγει ; le texte des manuscrits de Platon λέγοι.

2 *Parm.*, 136 e, καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖν. Cette locution qu'on retrouve dans la *République* (I. 328. d.) et dans *Lachès* (181. e.) est traduite par Stallbaum : *neutro officio intermisso*. Je crois que ἄλλως signifie : ne fais pas autrement que comme nous t'en prions, c'est-à-dire, ne nous refuse pas de le faire.

3 Il semble qu'il y a ici une lacune ou une forte ellipse : la correspondance des idées amènerait ; De ceux... Socrate est la monade ; car etc.

4 T. V. 315. Col. 1027

5 αἰνιγματώδης.

6 ἐν κοινοῖς ἀγῶσι. Le manuscrit c. donne la leçon κενοῖς, que je trouve préférable.

et cependant il me semble que je suis dans la situation du cheval d'Ibycus, qui avait couru tant de courses, mais qui, vieilli, au moment d'entrer encore dans la lice pour y trainer un char, tremblait, averti par son expérience, devant la perspective de ce qui devait arriver. Le poète se comparant à lui, disait que lui aussi, malgré lui, et malgré son grand âge, était forcé de courir la course de l'amour [1] ».

Tous, comme nous l'avons dit, se sont mis en mouvement pour atteindre et saisir fortement la puissance de participer elle-même, et se sont liés eux mêmes par là à leur monade propre, à celle à laquelle ils sont coordonnés ; ils doivent donc jouir aussi et participer de celle qui est supérieure à celle-là et en est séparée : car c'est ainsi que toujours dans les êtres, ceux du deuxième ordre, quand ils leur sont complètement suspendus, peuvent participer parfaitement à ceux qui les précèdent. Ainsi les autres se sont réunis à Socrate, associent leur prière à celle de Zénon, et s'unissent à Parménide, et ainsi avant la discussion elle-même, se manifeste dans les personnages et comme dans une image, un certain diacosme divin, de sorte que toutes les choses du deuxième rang soient suspendues [2] à la triade qui pénètre en toutes les choses divines, reçoivent d'elle leur hypostase et leur perfection, et de telle sorte que les causes absolument premières se manifestent et apparaissent dans les choses qui remontent à leurs fins par des intermédiaires, sans solution de continuité et en suivant un ordre régulier, et de telle sorte que, enfin, à celles qui se sont attachées fortement aux choses divines, les dons abondants qui viennent de celles-ci soient tout prêts à leur être communiqués. Car c'est pour cela que Parménide dorénavant cédera aux instances de ces personnes : il a déjà donné la cause de cet agrément en accusant la nécessité, évidemment la nécessité divine, contre laquelle les Dieux eux mêmes ne luttent pas, comme le dit l'hôte athénien ; car c'est le propre d'une cause divine, d'une puissance divine d'être présente à tous ceux qui peuvent participer d'elle.

1 *Parm.*, 137 a.

2 Au lieu de ἐξήρτηται, je lis ἐξήρτηται, comme plus haut on a τελείως ἐξηρτημενα.

Mais afin de leur montrer la grande difficulté et le haut prix de ce débat, il se dit au dessous de la tâche de parcourir dans tous ses développements la méthode indiquée et prétend être dans la même situation qu'Ibycus, [1] hésitant à cause de son âge, à se livrer encore à la poésie érotique, mais qui s'y trouva contraint, et qui se comparaît dans la nécessité qui s'imposait à lui [2] à un vieux cheval qui avait déjà souvent pris part aux concours, et qui, averti par l'expérience, redoutait ce qui pouvait arriver. Car voici à peu près ce que dit le poète lyrique : [3]

« Voici encore qu'Éros, me regardant tendrement de ses yeux voilés des cils noirs de ses paupières, m'a jeté dans les filets aux mille mailles de Cypris. Je tremble, oui, de le voir fondre [4] sur moi, comme un cheval attelé à un char de course, malgré les nombreux prix qu'il a remportés, un jour, averti par la vieillesse, ne va concourir que malgré lui, avec son char rapide [5]. »

C'est là la nécessité à laquelle Parménide fait allusion par le mot de *char*. Maintenant on peut encore comprendre par ce passage comment toujours les choses inférieures renvoient leurs propres images à des rangs encore plus abaissés qu'elles. Car Parménide a fait Ibycus l'image de son propre état d'esprit, et celui-ci a fait le cheval, l'image du sien : car les images des espèces descendent de la raison pure dans l'âme raisonnante, et de celle-ci, dans la nature, qui exerce surtout sa puissance dans les animaux sans raison. Les concours de chevaux et les poésies érotiques ont une relation intime avec les âmes qui

1 Ibycus de Rhegium, florissait vers la 60e olympiade (540 av. J. Ch.) ou 63e (528) et vécut particulièrement à la cour de Polycrate de Samos. Il avait laissé sept livres de poésies. Les circonstances singulières de son assassinat, commis par des pirates et révélé par des grues, avaient donné naissance au proverbe : αἱ Ἰβύκου γέρανοι.

2 Au lieu de τὴν παρουσίαν αὐτῷ ταύτην ἀνάγκη, leçon incompréhensible que Stallbaum maintient, sans observation dans son texte, je lis avec Cousin τὴν παροῦσαν... ἀνάγκην.

3 μελοποιός.

4 T. V. 317. Col. 1029.

5 Ces vers que nous a conservés Proclus, et que reproduit le scholiaste du Parménide, ont été ramenés à leur forme métrique et grammaticale par God. Hermann, puis par Bergk, *Poet. Lyr. Græci*. Conf. Schneidewin, *Ibyc. carm. Reliquiæ* 1833. Cicéron dit du poète : « maxime vero omnium flagrasse amore Rheginum Ibycum apparet ex scriptis » (*Tusc.*, IV. 33) et Suid. v. γέγονε ἐρωτομανέστατος περὶ τὰ μειράκια.

remontent : car en elles aussi le cheval qui participe de la méchanceté rue et s'abat dans le char dont le cocher ne l'a pas bien dressé [1], tandis que celui qui a la force d'entrer en lice pour arriver à l'être en soi, s'élance agile et alerte. L'ascension et le salut s'opèrent aussi pour elles par l'amour ; car c'est par l'amour que leur char reçoit des ailes, comme c'est par la folie amoureuse [2] qu'il prend sa course vers la beauté intelligible et la contemplation des êtres réellement êtres. Voilà ce que nous avons à dire concernant les choses auxquelles se rapporte par analogie les questions proposées ici. Qu'Ibycus était un poète mélique, qu'il a beaucoup travaillé dans le genre érotique, qu'il était âgé et que, poussé à écrire des poésies érotiques [3] par la violence de ses désirs amoureux, il a dit dans quelqu'une de ses œuvres qu'il hésite à le faire, ce sont des faits que n'ignorent pas ceux qui l'ont entendu [4].

§ 117. — « Et moi aussi, j'ai, je crois, quelque raison d'éprouver de grandes craintes, quand je réfléchis qu'à mon âge, il me faudra parcourir [5] une suite si longue d'arguments si difficiles : et cependant il faut bien vous être agréable, puisque, comme Zénon le dit, nous sommes entre nous [6]. »

Il sait combien est puissante l'allure vagabonde de l'âme, (πλάνη), non seulement dans les *sensations*, les *imaginations*

1 Plat., *Phædr.*, 247. b : ᾧ μὴ καλῶς ἦν τεθοαμμένος τῶν ἡνιόχων. Les anciennes éditions trouvant avec raison ce passage difficile à construire, donnent ἦν μὴ καλῶς ἦ τεθραμμένος ὑπὸ τῶν ἡνιόχων. Mais comme ὑπὸ manque dans tous les manuscrits, et qu'un seul donne ἦν μή avec H. Etienne, Stallbaum rejette cette restitution et traduit : Si cui (aurigarum) antea non erat bene educatus et instructus.

2 Le texte ὡς τὸ διὰ ἐρωτικῆς [διὰ τὸ ἐρωτικόν] μανίας, que donne sans broncher Stallb. est rectifié par Cousin, qui supprime διὰ τὰ ἐρωτικόν.

3 T. V. 318. Col. 1029

4 διακηκοόσιν. C'est le mot propre pour un poète dont le genre impliquait nécessairement le chant musical, μέλος.

5 Le texte de Proclus donne διανύσαι ; celui de Platon, διανεῦσαι, transnatare ; d'où plusieurs éditeurs et critiques ont conclu qu'il fallait lire πέλαγος λόγων au lieu de πλῆθος. Il est étonnant que ni Stallbaum ni Cousin ne mentionnent la leçon διανύσαι, qui simplifie et explique tout

6 *Parm*, 137. b. αὐτοί ἐσμεν, soli, remotis multis, allusion à la phrase de Zénon (136. d.), εἰ μὲν οὖν πλείους ἦμεν. Henri Etienne, à tort, lit : οἱ αὐτοὶ γάρ ἐσμεν. Je ne crois pas que : ἐπειδὴ καὶ ὁ Ζήνων λέγει, veuille dire : præsertim quum Zeno quoque me rogaverit ; Platon dit seulement : quum Zeno dixerit αὐτοὶ γάρ ἐσμεν. Le texte de Proclus donne ὅσον οἷοί τε ἐσμεν, que Stallbaum conserve dans le texte, en indiquant en note les variantes des manuscrits et des éditions ; γάρ ne se trouve que dans un petit nombre de manuscrits.

et les opinions, mais aussi dans les évolutions,les tours et détours des arguments de la raison réfléchissante,et c'est parce qu'il le sait et qu'il se rappelle les luttes qu'il a eu lui-même à soutenir, qu'il redoute de tomber dans ces argumentations si compliquées et si mêlées, comme une sorte d'Ulysse qui, de retour dans sa patrie et tenant déjà son vrai bien, se voit appelé à d'autres guerres semblables contre les barbares, et instruit par l'expérience ne désire pas quitter sa propre patrie, parce qu'il se rappelle les choses qu'il a eu à souffrir,pendant si longtemps dans les combats et ses courses vagabondes. Après être remonté des imaginations et des sensations à l'entendement réfléchissant, et de cet entendement discursif à la raison pure,il craint, et avec raison, de retomber dans l'entendement raisonnant, dans les mouvements aventureux de la logique de la raison discursive, et de redescendre, sans s'en apercevoir, dans les imaginations et les sensations. Car la route n'est pas sûre qui fait descendre de la raison pure, et il ne faut pas s'éloigner des premiers principes, sous peine de s'arrêter sans s'en apercevoir et de demeurer dans les choses inférieures. [1] C'est ainsi que Socrate,dans le *Phèdre*, contraint par Phèdre, expose la beauté physique et celle qui se voit dans les espèces moyennes, puis s'écartant de celle-ci pousse les âmes vers la beauté intelligible de l'amour divin [2],et qu'il appelle sacrilège, impiété, péché, le fait de descendre de cette beauté vers celles du deuxième degré, et de s'abaisser au-dessous de la conception de la beauté absolument première. Voilà ce qui rend Parménide circonspect, parce qu'il se souvient de ses propres incertitudes ; arrivé au port, il hésite à descendre encore une fois, de l'espèce intellectuelle et simple de l'acte, à la multiplicité des raisonnements dialectiques. Et cependant il y descend en vue du bien et pour rendre service aux inférieurs : car ce bienfait est une imitation de la Providence des Dieux. Voilà comment les âmes doivent descendre de l'intelligible, c'est à dire en s'attachant aux choses divines,

1 T. V. 319. Col. 1030.

2 ἀποστὰς τοῦ θείου ἔρωτος. Il doit y avoir ici une erreur ; car ce n'est pas en s'*écartant* de l'amour divin que les âmes peuvent s'élever et être élevées à la beauté intelligible. Je rapporte ce génitif à τὸ νοητὸν κάλλος.

en connaissant les maux qui viennent des mouvements vagabonds de l'esprit, en descendant par bonté pure, et non pour satisfaire l'amour de la génération [1] en ne se laissant pas tomber dans l'abîme profond de la vie, mais en s'attachant fortement à ses formes les plus parfaites : car être monade est le symbole de la vie qui s'éloigne de toute la pluralité matérielle [2].

§ 118. — « Par où donc commencerons-nous, et quelle hypothèse poserons nous d'abord ? [3] ».

Consentant à se livrer à dérouler la variété des arguments, et descendant des hauteurs de la contemplation des choses universelles qui lui est propre pour parcourir la série des syllogismes démonstratifs [4], et de l'espèce de vie étrangère à la relativité à la vie qui est plongée dans la relativité, Parménide interroge encore une fois ceux qui participeront à l'entretien et demande par où il commencera, sur quelle hypothèse il fera porter la discussion, non qu'il fasse dépendre de leur jugement sa propre pensée, ni qu'il veuille que ce soit eux qui lui dictent ce qu'il doit faire ; car il n'est pas juste que l'activité des meilleurs soit mesurée par les inférieurs mais parce qu'il veut les amener à lui-même et éveiller leur esprit à concevoir sa propre pensée, afin de ne pas déposer en eux ses raisons comme s'ils étaient sans raison, ainsi que le fait la nature dans les corps. mais afin que ceux-ci se donnent eux-mêmes le mouvement qui les fera remonter et qu'ils s'élancent ensemble vers l'être. Car c'est ainsi que la raison fait monter les âmes; non seulement elles sont entraînées par elle en haut, mais elles-mêmes doivent être préparées à s'aider elles-mêmes [5]. C'est pourquoi il les invite à observer la manière

1 Les 4 manuscrits a. b. c. d. donnent τῆς φιλογενέσεως que Cousin conserve et que Stallbaum remplace par la note marginale du manuscrit a : τῆς φιλούσης τὴν γένεσιν.
2 L'argumentation embrouillée de ce paragraphe semble vouloir prouver que certaines théories philosophiques, par exemple la dialectique. demandent, dans l'exposition, qu'on ne descende pas trop bas et qu'on ne monte pas trop haut dans la spéculation.
3 *Parm.*, 137. b.
4 T. V. 320. Col. 1031.
5 Aide-toi, le ciel t'aidera.

dont il doit se mettre à l'œuvre [1], et à voir où il commence, où il aboutit, par quels intermédiaires il procède ; mais il ne cherche pas à apprendre d'eux ce qu'il lui convient de faire. La chose est claire, car il n'attend pas leur réponse ; mais il exprime immédiatement ce qu'il a résolu, et c'est la chose qu'il a choisie dont il va traiter. De plus, il me semble que ces mots : *par où commencerai-je, et quelle hypothèse poserai-je d'abord*, tout cela est en rapport intime avec *l'un* sur lequel roulera tout le traité, (car le commencement et le premier, ce sont, parmi les noms, ceux qui lui [2] conviennent le mieux) et ces deux propositions diffèrent l'une de l'autre, en ce que en cherchant par où il commencera, il montre clairement qu'il ne veut pas tourner ses regards vers les choses extérieures, mais tirer de lui-même, de ses connaissances internes, toute la matière dont traitera sa discussion [3], et puisqu'il y a plusieurs manières de le faire, il veut chercher par laquelle il doit commencer ; car il ne faut pas, dans toute espèce de matière, adopter le même commencement, comme je l'ai dit plus haut dans les règles de la méthode. Puis il cherche quelle hypothèse il posera d'abord ; car, comme il y a plusieurs hypothèses concernant les intelligibles et les sensibles, il cherche quelle est celle dont la position lui donnera le moyen de traiter de tous les êtres, de ne laisser absolument rien sans l'avoir examiné à fond, pas même aucune des choses sensibles, de sorte qu'il appelle hypothèse la position de la question, et commencement de l'hypothèse la première partie de tout l'ensemble de la discussion qui étudie, sous leurs formes variées et multiples, les questions proposées.

§ 119. — « Ou voulez-vous, puisqu'il vous plaît de jouer ce jeu si ardu et si compliqué [4], que je commence par moi-même et par ma propre hypothèse de l'un en soi, recherchant, soit

1 τὴν ἑαυτοῦ μεταχείρισιν. Stallbaum lit ἑαυτῶν, qui vaudrait peut être mieux « à observer de quelle manière eux-mêmes se mettraient à l'œuvre », il les invite à prendre une certaine part d'activité personnelle dans cette entreprise.

2 A l'un.

3 T. V. 321. Col. 1031.

4 πραγματειώδη παιδίαν παίζειν operosum ludere ludum. L'application des règles dialectiques n'est au fond qu'un exercice, une gymnastique, et quoique cette gymnastique soit loin d'être purement formelle et implique la discussion d'un con-

que je le pose comme étant ou comme n'étant pas[1], quelle chose doit en résulter nécessairement? — Parfaitement, dit Zénon. »[2]

La méthode de Parménide est une et admet une seule hypothèse sur laquelle il fera rouler toute la discussion : ce n'est pas une hypothèse qui serait une d'entre plusieurs, mais celle qui, embrassant toutes les hypothèses, est une avant les plusieurs. Car elle fait apparaître tous les êtres, tout le monde organisé des choses et sensibles et intelligibles, de plus, leurs hénades, et enfin l'hénade une et ineffable, la source de toutes celles-ci. Car l'un est la cause de tout, et c'est de lui que Parménide, dans le développement de son entretien, fera naître et engendrer tout[3]. Mais peut-être nous fera t-on cette question : comment Parménide qui ne s'occupe pas de l'un[4], a-t-il appelé l'un sa propre hypothèse et dit-il qu'il commence par un principe qui lui est personnel[5]. D'abord il en est qui ont dit que, Parménide traitant dans toute sa philosophie de *l'être*[6], Platon, ayant trouvé que l'un est au delà de l'être et de toute la substance, a corrigé Parménide et nous le montre prenant son commencement de *l'un* ; car de même que Gorgias, Protagoras, et tous les autres disposent, dans Platon, mieux que chez eux mêmes, leurs propres hypothèses, de même Parménide se montre chez lui plus philosophe, et expose des idées plus profondes que considéré par lui-même et personnellement ; car il dit ici : si l'un est, et non : si l'un est étant, comme ne devant traiter exclusivement que de l'un, et non de l'un être ; et dans les hypothèses qui suivent : si

tenu réel, elle n'est pas cependant la métaphysique et la science même, et peut paraître un jeu en comparaison. Il n'est pas étonnant cependant que quelques critiques se soient emparés de ce mot, qui n'est peut-être qu'une saillie spirituelle, pour conclure que le dialogue n'était véritablement là qu'un jeu de dialectique purement formelle, faisant pendant en même temps que réfutation aux artifices de la logique éristique.

1 Parménide lui-même ne donne pas à son principe le nom de l'*un*, τὸ ἕν, mais de l'être, τὸ ὄν. Platon cependant lui fait dire (*Theæt*, 180 d, et *Sophist.*, 242. d.) : τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων πραγμάτων, et : ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι... διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ.

2 *Parm.*, 137. b.

3 T. V. 322. Col. 1032.

4 Dans son ouvrage.

5 Au lieu d'οἰκείας le manuscrit d. donne ἰδίας.

6 Le texte dit : *l'un* ; mais il faut évidemment lire *l'être*.

l'un n'est pas, et à la fin de toutes : si quelque un est ou n'est pas, il est tout et n'est pas tout, parce qu'il considérera dans toutes l'un et non l'un être. C'est donc le Parménide platonique [1] qui appelle sa propre hypothèse, l'hypothèse qui pose l'un; car ce que Platon a ajouté à sa théorie, il l'attribue, dit-on, à Parménide lui-même quoique ce soit lui qui le lui donne. On ne doit donc pas s'étonner, diraient ceux qui sont de cet avis, si l'on ne trouve, dans son poème rien de dit par Parménide sur l'un en soi, (car il est ineffable) [2] parce qu'il [3] défend le système de son poème où il engendre tous les êtres de l'être. Mais dans ses conférences non écrites avec Zénon [4], il en [5] a dit quelque chose, autant que cela était possible dans une communication verbale. Il a donc eu le droit d'appeler la discussion de l'un sa propre hypothèse. Mais il faut dire la vérité exacte ; voici, comme nous le suggérait notre maître, ce qu'il faut dire : c'est qu'il commence par l'un, (car l'hypothèse *si l'un est*, contenant outre le *un* aussi le *est*, appartient par là à l'ordre des choses réelles) [6], qu'il remonte de l'un être à l'un, montrant clairement que le proprement Un veut cela seulement: d'être un, et qu'il se sépare lui même de l'être ; — que le second à partir de celui ci est l'un être procédant dans l'être par l'abaissement, mais que là [7] même le *un* est plus puissant que le *est*, — et que dans la proposition : s'il est, avec le *est* ne demeure pas le proprement *un* [8]. De sorte que le vrai sens est que le réelle-

1 C'est-à-dire non le Parménide historique, mais le personnage mis en scène par Platon.

2 Ceci semble une glose marginale.

3 Platon en lui attribuant ce qu'il ajoute au système de Parménide. Le texte paraît altéré. Trois manuscrits lisent γέννωνται qui ne peut se construire : un seul, A, donne γεννόντων qu'adopte Cousin.

4 T. V. 323. Col. 1033.

5 De l'un.

6 Je sous entends πραγματεία, avec le sens que l'exposition du *Parménide* appartient à l'ordre des doctrines métaphysiques, et non à celui des doctrines purement logiques, au sens formel.

7 Dans cette combinaison : l'un être.

8 Le *un* au sens propre n'*est* pas nécessairement : il faut donc poser cet *est* conditionnellement : il faut donc dire *si il est*.

ment un et *l'un*[1] étant c'est là l'hypothèse, et que c'est par cette hypothèse qu'il remonte à l'un en soi, l'un inconditionné, comme il l'appelle lui-même dans la *République*[2]. Car il dit qu'il faut toujours procéder par des hypothèses, pour arriver, par une marche ascendante, à l'un : car toute hypothèse est tirée d'un principe différent (d'elle-même). Et si l'on voulait faire de l'hypothèse un principe, voici ce qu'il faudrait répondre à cela : c'est que (Platon) s'est exprimé en géomètre[3]. Car pour celui qui prend pour principe ce qu'il ignore, celui par qui[4] la conclusion dernière et les intermédiaires sont tirés d'un principe qu'il ne conçoit pas, il n'y a aucune possibilité que cela soit une vraie science. Ainsi donc l'un seul est inconditionné ; de sorte que c'est quelqu'autre chose qui est posé hypothétiquement, mais non l'un ; et il remonte de cette autre chose à l'un, comme du conditionné à l'inconditionné. C'est pourquoi on pourrait s'étonner de la manière dont Parmé-

1 Au lieu de τὸ ὄντος ὄν de Stallbaum, Cousin lit ὄντως ὄν ; mais je crois que le lien des idées appelle τὸ ὄντως ἕν ; le *un* sous la forme de l'*être*, ὄντως. La distinction s'obscurcit dans la traduction ; en grec on voit mieux que Platon distingue le *un* du *être*, tout en les combinant.

2 *de Rep.*, VI. 510 b. « Considère maintenant comment il faut diviser l'intelligible. L'âme est obligée, pour chercher à connaitre l'une de ses parties (de l'intelligible), de se servir des divisions que nous avons faites tout à l'heure (à propos du sensible) comme d'images (ce sont les sciences mathématiques), et elle procède là par hypothèses : par là elle arrive non au principe, mais à une fin, à une conclusion ; pour connaitre l'autre partie de l'intelligible, l'âme va de l'hypothèse au principe inconditionné, ἐπ'ἀρχὴν ἀνυπόθετον, sans employer les images qu'on peut s'en faire, et opérant son investigation, τὴν μέθοδον ποιουμένη, par les idées seules et par elle-même. » Conf. Procl., *in Tim.*, 105 c.

3 Les mathématiques reposent sur des postulats, αἰτήματα αἰτήσασα ; par exemple : des points indivisibles, des lignes sans largeur, principes qu'elle ne démontre pas et par suite qu'elle ignore, οὐκ οἶδεν, et sans lesquels elle ne peut avancer d'un pas, et qu'il faut lui accorder de confiance. Cic., *de Finib.*, : « In geometria, *prima si dederis*, danda sunt omnia ; *Id.*, *Acad.*, II. c. 36. § 116. . *Initia* mathematicorum, quibus non concessis, digitum progredi non possint. » Proclus, *de Provid.*, Col., 185. « Unde, ut existimo, et mathematibus quidem, in decisione lineæ, secundam assignat partem, immaterialibus autem omniquaque et separatis speciebus eam quæ ante hæc et cognitionem instituit, iis quidem eam quæ sine suppositione ».

4 Les manuscrits a. b. signalent par le mot λείπει en marge une lacune que ne reconnait pas Stallbaum : « At nihil deesse videtur » Mais son texte : ᾧ γὰρ ἀρχὴ μὲν δι'ἕν est incompréhensible : Cousin (d'après le texte de Platon, *Rep.*, VII. 533. c,) le remplace par : ᾧ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ οὐκ οἶδε, et il insère plus loin, après : μέσα ἐξ ὧν οὐκ οἶδε le verbe συμπέπλεκται. Je me borne à lire dans Proclus τελευτήν à l'accusatif pour ne pas trop modifier le texte qu'il a adopté. Voici le texte de Platon, *de Rep.*, VII, 533 c. que reproduit presque intégralement Proclus : « ᾧ γὰρ' ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδε συμπέπλεκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι, que Stallbaum traduit : nam si

nide entreprend de traiter ces questions [1]. Car s'il prend pour hypothèse *l'être*[2] inconditionné, et s'il pose comme principe ce qui est sans principe, il n'est pas fidèle à la méthode qui pose quelque chose de conditionné, pour examiner ce qui en résulte; et s'il prend pour hypothèse, non l'inconditionné, mais quelqu'une des choses qui sont plus éloignées de l'un, il ne se rendra pas facile le passage à l'un même, et il ne nous dévoilera pas, par un mouvement de pensée naturel et sans violence, la cause qui est avant l'être. Donc afin que le un inconditionné demeure, et cependant que Parménide remonte à cet un en partant d'une hypothèse qui lui appartienne en propre, il a posé comme hypothèse l'un être, qui est après l'un et contigu à lui sans médiation, dans lequel (un être) est tout de suite après et au premier plan l'un au sens propre [3]. Car celui qui est dans l'un au-delà, n'est pas l'un au sens propre [4]. Et c'est ainsi que, dit-il, il commence par sa propre hypothèse, à savoir, le un étant [5], et ce commencement, c'est : *si un est*; et c'est de là que, passant à l'inconditionné, il montre l'hypostase de tous les êtres suspendue à l'hénade séparée et au-dessus d'eux; et c'est pour cela, que, après avoir dit qu'il posera comme hypothèse son propre un, pour démontrer et ce qui s'ensuit et ce qui ne s'ensuit pas, tantôt se servant de *l'un seul*, il prouve le : il *est* par des propositions affirmatives, tantôt il pose en même temps la notion du : il est, mais partout visant à l'un, soit l'imparticipable soit le participable, afin de montrer [6] que toutes choses sont par l'un, et que sans l'un elles voient s'évanouir leur propre être; car le *être étant*[7] est par l'un. Mais alors comment, dira-t-on encore, y a-t-il plusieurs hypothèses, si toute

cui principium es quod non novit (quemadmodum sumtiones mathematicæ), finis autem et intermedia ex eo quod non noverit sunt contexta, qui tandem fieri possit ut talis consensio unquam scientiam (nomine suo dignam) efficiat. »

1 T. V. 324. Col. 1034.

2 Il semble qu'il faudrait lire l'*un*.

3 La formule composée : un être, enferme tout d'abord et au premier rang l'un; — L'être ne vient que médiatement et au second plan.

4 Cousin lit : ἐπὶ γὰρ τοῦ. Je préfère la leçon du manuscrit a. : ἐστὶν ἀφ'ἑνός.

5 τοῦ ἓν ὂν ὄντος. Le manuscrit a. donne simplement τοῦ ἑνὸς ὄντος que reproduit Cousin.

6 T. V. 325. Col. 1034.

7 τὸ εἶναι ὄν. Je crois qu'il faudrait lire ἕν : *leur être un dépend de l'un.*

la recherche qui suit concerne l'un ? C'est parce que, répondrai je, le *un* se dit en trois sens : il y a l'un qui est détaché et élevé au-dessus des êtres ; l'un qui est coexistant dans les êtres et qui, avec l'être produit la pluralité des ordres des êtres, et enfin, le troisième qui est plus pauvre que l'être et est pour ainsi dire bu, absorbé par lui. Le un donc étant dit en trois sens, il est traité de chacun d'eux dans les trois premières hypothèses, et l'on cherche quel rapport chacun d'eux soutient avec lui-même [1] et avec les autres; dans les deux autres du premier groupe, comment les autres se comportent par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'un, soit qu'on les considère comme participant de l'un, ou comme n'en participant pas. Maintenant puisque les quatre dernières hypothèses posent le non être de l'un, et que le non être se prend en deux sens, l'absolument non être, et celui qui sous un rapport, est, sous un autre n'est pas, il recherche dans les deux premières du deuxième groupe, comment chacun d'eux se comporte par rapport à lui-même et par rapport *aux autres*, et dans les deux dernières, il traite *des autres* et de ceux qui participent du non être et aussi de ceux qui n'en participent pas. Et ainsi il remplit le nombre de neuf hypothèses, et arrive à la fin à la conclusion générale, que l'un est cause de tout et que si l'un n'est pas, rien n'est : car il n'est pas dans l'ordre des choses [2] que la cause étant supprimée, les choses qui dépendent d'elle, soient : mais nous examinerons cela une autrefois encore et avec plus de rigueur.

Il me semble que les questions posées ici répondent et s'accordent parfaitement avec ce qui vient d'être dit, c'est-à-dire aux mots : *par où commencerai je* [3] et *par moi-même* et à ceux-ci : *quelle hypothèse poserai-je d'abord*, et : *ma propre hypothèse*; et les deux formules ne me paraissent pas signifier la même chose; car il ne définit pas et ne précise pas sa manière de procéder [4], à savoir qu'il ira du dedans

1 Stallb. lit πρός τε αὐτήν qui n'a pas de sens.
2 θέμις.
3 T. V. 326. Col. 1035.
4 Il ne rend pas compte du procédé, du mouvement logique, qu'il mettra en œuvre.

au dehors [1], et procédera de la pensée unifiée à la diversité multiple des arguments, et qu'il y a des cas où la chose réelle qui fait le fond de l'hypothèse imposera le caractère discursif de la méthode indiquée plus haut [2]. Et ce n'est pas cela seulement qu'on peut tirer de notre passage [3], mais encore que le mode de ce mouvement dialectique est vraiment merveilleux : car chacune des choses divines commence d'elle-même à se mettre en acte ; la force qui contient les choses dans leur tout, s'y contient elle-même ; celle qui les fait remonter, se fait remonter elle même avant les autres ; celle qui les engendre, s'engendre elle même, et dans toutes il en est de même ; de sorte que c'est là ce que Parménide, imitant la puissance divine, prononce et proclame, et non pas cela seulement, mais encore ceci : qu'il va jouer un jeu difficile et laborieux ; car c'est encore quelque chose de divin d'appeler jeux des révélations et des actes qui se divisent en un si grand nombre de parties ; car chacune de toutes les autres choses qui ne subsistent que par leur procession dans la réalité externe, n'est qu'un jouet pour les dieux et pour les hommes ; [4] par là est un jeu tout discours vif et rapide, comparé à la pensée calme et unifiée de l'être même, et il est cependant difficile et laborieux [5], parce qu'il veut atteindre la connaissance des êtres, développe la simplicité de la pensée intérieure et n'est pour ainsi dire rien autre chose que le déploiement des pensées, le déchirement de la connaissance indivise. Voilà ce que se propose de faire Parménide [6] ; Zénon y a adhéré avec empressement, parce qu'il sait combien est profonde l'investigation proposée ; car il fallait que ce fût lui qui donnât l'assentiment, parce qu'il est dans le rapport d'une monade vis-à-vis de tous ceux qui participeront en même temps que lui des discussions qui vont être

1 Le texte est altéré : au lieu de : ἔνδοθεν ἔξω, les manuscrits a. c. d. donnent ἔνδοθεν ἐξ ὧν καὶ...
2 περιποιήσεται τὴν διέξοδον τῆς εἰρημένης μεθόδου...
3 Cousin ajoute la négation qu'il tire du manuscrit d. ταῦτα μὲν οὖν qu'il change en οὐ ταῦτα μόνον.
4 Je supprime καὶ devant τῶν ἄλλων.
5 Je lis πραγματειώδης au lieu de πραγματειώδη qui ne saurait se rapporter à τὴν ἤρεμον καὶ ἡνωμένην τοῦ ὄντος νόησιν.
6 T. V. 327. Col. 1036.

engagées, et surtout parce qu'il a souvent entendu les théories relatives à ces sujets et qu'il en connaît la portée étendue.

§ 120. — « Mais, dit-il, qui donc me répondra ? ne sera-ce pas le plus jeune ? car c'est à lui qu'elle causera le moins de difficultés et c'est lui qui me répondra le mieux tout ce qu'il pense : et en même temps ses réponses me donneront des instants de repos. »[1]

Ainsi donc[3] il veut que quelqu'un lui réponde, parce que son but est de mettre à l'épreuve la méthode dialectique : il faut donc qu'il y ait quelqu'un qui approuve et qui désapprouve. Et il fait choix du plus jeune, d'abord, parce qu'il se laissera docilement mener et ne créera pas, par ses objections, de difficultés à la discussion ; car les vieillards ressemblent à des gens qui ont eu beaucoup de procès ; par suite de leur grande expérience, ils sont prévenus d'avance et entêtés en faveur de leurs opinions[3] ; ensuite parce qu'il parlera du fond du cœur, ne fera pas, par amour de la discussion, des réponses contraires à celles que le débat exige, mais fera tout naturellement et sans arrière pensée, les réponses que lui dicteront ses pensées sincères et naïves, dont il tirera ses arguments[4]; troisièmement enfin, afin qu'il les explique et développe avec facilité, parce qu'il aura à engager l'action avec une nature docile, douce et sans fard.[5] Voilà les causes qu'il donne lui même de la préférence qu'il accorde au plus jeune ; on peut de plus voir, en appliquant cela à l'un être, et en général aux causes absolument premières, que leur puissance fait retourner même les choses du dernier degré à celles du premier. Car qu'y a-t-il qui

1 *Parm.*, 137. b.

2 ὅλως, particule qui exprime la conclusion d'un argument inductif, qui généralise des faits particuliers.

3 Le texte est incertain et le sens, par suite, douteux ; les manuscrits b. c. d. donnent : προκατεσχημένοι δι' ἐμπειρίαν πλειόνων τοῖς ἑαυτῶν δόγμασι, le manuscrit a : πλείοσι δόξαις καὶ δόγμασι.

4 Il y a encore ici des altérations et des déplacements de mots dans le texte.

5 Les manuscrits et les 3 éditions donnent ἄβατον, *inaccessible* qui, ici, est contredit par le lien des idées, puisqu'il s'agit d'un jeune homme qui doit se prêter docilement et de bonne grâce à cette espèce de jeu dialectique. Je lis donc ἄβαφον, ***non tinctus***, correspondant ἀπλάστους ἀποκρίσεις.

ne participe pas de l'un ? même si tu voulais dire que c'est la privation [1], tu trouveras qu'elle même porte [2] un simulacre de l'un. Quel est celui des êtres qui ne jouit pas de l'être ? même si tu disais que c'est la matière, tu trouveras que même en elle l'être est en quelque manière en puissance ; en un mot les causes les plus compréhensives à la fois créent et retournent vers elles-mêmes même les derniers des êtres. C'est par imitation de l'action de ces causes que Parménide choisit le plus jeune, pour participer à l'entretien, afin de le ramener à sa propre théorie ; et si tu veux voir ici comme dans des images, quelque chose de plus ineffable encore que cela, demande toi comment les deuxièmes et troisièmes ordres des choses divines jouissent des monades absolument premières, et tu verras que cette participation procède mystiquement, tranquillement, sans mouvement qui en affecte la nature ; comment en jouissent les sommités des anges, et tu verras que c'est par une participation divine, parce qu'elles établissent leur fondement dans les choses divines ; comment le font les âmes particulières, et tu verras que c'est par un changement et un déplacement qui n'est pas sans quelques écarts. Et après avoir fait ces remarques sur ce point, examine aussi le reste : tous les autres assistants se remplissent, tranquilles et silencieux, de l'exposé de la théorie : Zénon, Socrate, Pythodore. Mais Aristote y joint quelque mouvement, parce que son rang est déterminé par l'état de son âme, ici enlevée vers le haut, mais qui sera plus tard emportée dans la vie matérielle [3] Il est clair qu'ici, comme dans les plus saints mystères, des assistants les uns sont des initiés, les autres sont arrivés au degré de *voyants* (époptes), les uns entendent ces choses aujourd'hui pour la première fois, les autres les ont entendues antérieurement ; il est clair encore que Parménide prend des précautions pour pouvoir parler sans être incommodé et avec facilité, parce que c'est aussi une chose divine que l'acte qui s'accomplit avec facilité : car il n'y a pas de fatigue chez ceux à qui

1 T. V. 323 Col. 1037.
2 Au lieu de φέρουσαν le manuscrit c. donne οὖσαν ἴνδαλμα, qui est un bon sens.
3 Il a été dit plus haut qu'il fut un des trente tyrans.

Hébé verse le nectar, et après avoir bu le nectar, la Providence est libre de soins et débarrassée d'obstacles.

§ 121. — « Je suis à ta disposition [1], Parménide, dit notre [2] Aristote : car c'est moi que tu veux dire en disant le plus jeune. Interroge-moi donc : je répondrai. » [3]

Parménide avait dit d'une façon générale et sans déterminer personne, qu'il fallait que ce fut le plus jeune qui fit les réponses. Aristote se prête et s'offre lui-même à parler, rattachant ainsi le particulier au général ; car s'il est le plus jeune, il faut que ce soit lui qui réponde. Encore ici l'on voit une certaine indication des choses divines : car les âmes reçoivent partiellement et d'après le rang qu'elles occupent, ce qu'il y a de général et d'unifié dans la conception des choses divines, et non pas seulement les âmes, mais aussi les deuxièmes ordres des dieux eux-mêmes ne reçoivent que particulièrement les pensées générales des Dieux qui sont au dessus d'eux. C'est pourquoi, dans notre divin poète, Héra ayant dit simplement et sans désigner précisément personne :

« Mais si quelqu'un des Dieux appelait Thétis auprès de moi. » [4]

La déesse archangélique [5] fait particulièrement ce qui est de sa fonction [6] :

« Elle parla ainsi : et alors se leva Iris aux pieds rapides comme le vent de tempête, pour remplir ce message. » [7]

Et cependant ce n'était pas directement à elle que s'était adressée Héra ; mais celle-là comprenant l'ordre qui était donné, sachant bien que c'était à elle qu'il appartenait de l'exécuter, aussitôt qu'elle l'a compris, fait l'œuvre qui lui appartient [8] ; car c'est à elle qu il appartient au propre de réunir les choses du deuxième degré à leurs causes propres, selon la raison démiurgique et surtout quand il s'agit de la

1 T. V. 329. Col. 1038.
2 Je lis τοῦτον au lieu de τοῦτο que donne seul Bekker.
3 *Parm.*, 137. b.
4 Hom., *IL.*, xxiv. v. 74.
5 Qui est à la tête des dieux messagers.
6 *Il.*, XXIV. 74.
7 Hom., *Il.*, xxiv. v. 77.
8 T. V. 330. Col. 1038.

déesse qui est la reine des Dieux féminins dans le monde. C'est par imitation, au moyen d'images, de ces faits, que Platon fait lever Aristote et le fait se soumettre aux prescriptions de Parménide, et que Parménide, faisant retourner celui-ci vers lui-même, aborde les questions proposées.

LIVRE SIXIÈME[1]

§ 122. — « Soit donc, dit il ; si l'un est, n'est-il pas certain[2] que l'un ne saurait être plusieurs ? — Et comment le serait-il ? — Donc nécessairement il n'y a pas de lui, partie, et il n'est pas un tout. — Comment cela ? — »[3]

D'abord sur la question comment Parménide a établi dans son exposition le nombre des hypothèses[4] qu'il a déterminé, c'est ce qu'il nous faut en examiner en abordant cette recherche ; car qu'il y ait quatre hypothèses, ou six, ou huit, ou neuf ou dix, il importe de voir d'où viennent ces nombres qu'on amène ici. Car on pourrait soulever l'objection logique à savoir si la pluralité des hypothèses ne ruine pas la première et alors il n'y a rien qui ait rapport à la méthode exposée ; car en partant d'elle, si toutefois on la pose, nous n'avons que deux seules hypothèses ; l'une, si l'un est ; l'autre s'il n'est pas, que doit-il s'ensuivre ? Il n'y en a pas davantage, si du moins nous nous rappelons les règles que nous avons précédemment formulées[5] : comment donc au lieu

1 T. VI. 3. Col. 1039.

2 ἄλλο τι ἤ, sous-entendu ἔστιν. Y a-t-il quelqu'autre chose de possible, que... c'est-à-dire, n'est-il pas vrai, n'est-il pas certain que : ἄλλο τι ἢ ἀδικοῦμεν, n'est-il pas certain que nous commettons une injustice, ἄλλο τι ἢ οὖν πάντα ταῦτα ἂν εἴη μία ἐπιστήμη ; n'est-il donc pas nécessaire que tout cela ne constitue qu'une seule et même science. Conf. G. Curtius, *Gr. Grecq.* § 608. Matthiæ, *Gr. Gr.* § 487, 9. La locution correspond en latin à *an* et à *nonne*.

3 *Parm.*, 137. c.

4 Stallbaum sur ce passage dit : Ceterum copiosa est Procli de hoc loco disputatio : — quam totam excutere et examinare noluimus ; singula quædam excerpsimus, ne legentibus tædium crearetur.

5 T. VI. 4. Col. 1039.

de deux, en fait on un si grand nombre. Je veux, en répondant d'abord à cette question, aborder le laborieux examen des sujets mêmes que nous avons à traiter. Je dis donc que le nombre des hypothèses présenté se manifeste d'une façon très conséquente par les termes dont est formée l'hypothèse ; car si l'un est, il y aura cinq hypothèses, par suite de l'hyparxis différente de l'un, que nous avons fait connaître plus haut ; s'il n'est pas, il y en a quatre, par la notion différente qu'on se peut faire du non être. Car l'un se dit en trois sens : tantôt comme supérieur à l'être ; tantôt comme au même rang que l'être ; tantôt comme abaissé au-dessous de l'être, et le non-être se dit en deux significations : tantôt comme n'étant absolument pas ; tantôt comme étant sous un rapport, tantôt comme n'étant pas sous un autre. Nécessairement donc la discussion procédant selon les significations de ces deux termes[1], multiplie et diversifie les hypothèses, parce qu'elle recherche dans la première, quel rapport l'un, qui est supérieur à l'être, soutient et avec lui-même et avec *les autres*, τὰ ἄλλα ; dans la deuxième, comment se comporte l'un, qui est immanent à l'être, dans la troisième, comment se comporte l'un qui est plus pauvre d'essence que l'être et par rapport à lui-même et par rapport aux autres ; dans la quatrième, comment les autres, ayant participé de l'un, se comporteront par rapport à eux-mêmes et à l'un ; dans la cinquième, comment les autres n'ayant pas participé de l'un, se comporteront par rapport à eux-mêmes et à l'un ; dans la sixième[2], comment l'un, s'il n'est pas en ce sens que sous un rapport il est, sous un autre n'est pas, se comportera relativement et à lui-même et aux autres ; dans la septième, comment l'un s'il n'est pas, dans le sens de l'absolu non être, se comportera relativement et à lui-même et aux autres : dans la huitième, comment les autres se comporteront par rapport et à eux-mêmes et à l'un qui n'est pas, quand on les coordonne à celui qui sous un rapport est, sous un autre n'est pas ; dans la neuvième, comment les au-

1 ὅροι qu'il appelle plus haut λόγοι dont est tirée l'hypothèse et que Gogava traduit par termini : numerus hypothesium par terminis. Mais il n'y a pas lieu de changer.

2 T. V. 5. Col. 1040.

tres, coordonnés à l'un qui n'est pas absolument, se comporteront relativement et à eux-mêmes et à l'un qui n'est pas. Et c'est à celle-ci que prend fin la méthode qui a traversé et suivi toutes les significations de l'un et du non être, et par toutes ces significations étant arrivée à sa fin achevée, a rassemblé et réuni toute la théorie en neuf hypothèses. Car dans l'un qui a le sens vrai de un, se trouvent les conclusions impossibles et les affirmatives et les négatives et les deux réunies ensemble : par exemple que l'un[1], n'est ni le même ni autre, et qu'il est en même temps, le même et autre, et encore qu'il est à la fois et le même et n'est pas le même, qu'il est autre et n'est pas autre. Nécessairement donc celui qui veut, sur cet un, tirer toutes les conclusions, se livre véritablement à un jeu, un jeu indigne d'un homme âgé et vraiment enfantin, et il faut se prononcer énergiquement contre cette méthode. Mais si l'on veut rester dans le vrai, dans toutes les conclusions qui se peuvent formuler concernant l'un, en admettant que l'un est, et qui sont les conséquences nécessaires de l'existence de l'un, en sorte que sont fausses les conséquences de l'hypothèse du non être de l'un (car il est impossible et que des propositions vraies suivent de deux prémisses contradictoires et que les contradictoires appartiennent au même sujet, à moins que les conséquences nécessaires ne soient entendues dans des sens différents[2], — par conséquent il est clair[3] que l'un doit être pris dans des sens différents, afin que dans l'un des sens, les négations soient vraies, dans l'autre, les affirmations qui sont les conséquences nécessaires de la position de l'un. Et ainsi il faut ramener à des unions la pluralité des hypothèses, quoiqu'elles soient toutes posées sur l'un de Parménide, parce que l'argumentation le considère ou en tant que un, ou en tant que être ou en tant que un et en tant que être à la fois et que par là elle aboutit à des conclusions différentes, et que d'un autre côté lorsqu'on pose que l'un n'est pas, soit que nous entendions celui qui

Stallbaum lit : ὄν τι τὸ ἕν : Cousin supprime les deux premiers mots.

Cette parenthèse est obscure. Cousin ne fait aucune remarque. Stallbaum, au mot ἐπ' ἄλλον mais en la visant, dit avec raison : præcedentia corruptela laborant.

T. VI. 6. Col. 1041.

n'est pas sous un rapport, ou le non étant absolument [1], elle aboutit par là, dans les deux cas, à des conclusions absurdes [2], et que par toutes ces démarches logiques, elle constitue le nombre complet de neuf hypothèses, selon la division que nous avions établie. Maintenant, qu'il y a trois conceptions de l'un, considéré ou comme seulement un, ou comme participé par l'être, et par là étant imparfait, ou comme participé, il est vrai, mais dans le sens d'un état habituel, d'une possession constante, ὡς ἕξις [3], cela est évident. Car la raison est ou imparticipable [4], ou participable et substantielle, ou participable, comme état constant et essentiel ; l'âme également est ou imparticipable, ou participable mais séparable des choses qui participent d'elle, ou participable et inséparable de ces mêmes choses. Or nous avons tous ces sens et de la raison et de l'âme, chez Platon, dans le *Timée*, et d'une manière très distincte. Et qu'aussi non être se dise en deux sens, tantôt comme étant sous un rapport, tantôt comme n'étant pas sous un autre, et comme le non être absolu, c'est une division qu'il a établie lui même dans la ***République***. De sorte que si celui là est dit en trois sens, celui ci en deux, il est logique que le nombre des hypothèses soit celui qui est posé ; car les autres, si l'un est posé être, seront nécessairement divisés en deux, selon qu'ils participent de l'un, ou n'en participent pas ; et s'il est posé n'être pas ils seront également divisés en deux, selon que l'un est relativement, mais cependant est étant [5], ou qu'il n'est absolument pas, et ils ont alors ou le être et l'un relatif, ou le non un absolu, de sorte qu'il y aura nécessairement neuf hypothèses.

Que tel est réellement le nombre des hypothèses, la preuve

1 ἁπλῶς sans modifier ni restreindre ni élargir le sens.
2 ἀδύνατα.
3 C'est-à-dire l'un possédant l'être comme une de ses manières essentielles d'être.
4 « L'imparticipable joue le rôle d'une monade : il appartient à lui seul et à lui-même, et non à un autre ; il est séparé et au-dessus, ἐξῃρημένον, de ses participants et engendre les choses capables de participer ». Procl., *Instit. Theol.*, XXIII. p. 42. t. 3. Creuzer. Au fond, c'est ce qui pour subsister n'a pas besoin d'une autre chose, La raison imparticipable est donc celle qui n'a pas besoin d'une âme qui coexiste avec elle, et qui même en est comme exempte, et l'âme imparticipable celle dont l'hypostase ne dépend pas d'un corps, et au contraire en est affranchie, ἐξῃρημένον.
5 T. V. 7. Col. 1041.

certaine en a été faite par ceux-là même qui n'ont vu dans le dialogue que son caractère logique[1], et qui n'ont poursuivi et atteint que les traces des raisonnements de Platon. Car quoique ce ne fussent que des traces, en les suivant, ceux qui nous ont précédé ne se sont pas trompés sur le vrai plan et le but du philosophe, et sur l'économie de cette laborieuse recherche. Mais qu'est-il besoin d'en dire plus long? Le philosophe lui-même va nous éclaircir la division, lorsque nous entrerons dans le fond des mots mêmes, et nous montrera que tous ceux qui ont à tort diminué ou augmenté le nombre des hypothèses, ont, les uns confondu ensemble celles qui sont différentes, les autres[2] ont divisé celles qui sont unies et suspendues à un seul principe Pour nous, nous devrons nous arrêter aux termes mêmes et affirmer que les hypothèses sont en nombre égal (à celui des termes), et c'est, suivant nous, le nombre que Platon lui-même nous fera connaître dans le cours de son dialogue ; car il ne faut pas tirer la division totale d'ailleurs que des termes donnés. Il y a donc neuf hypothèses : ce nombre est produit de la manière que nous avons dite, à savoir des notions différentes que nous avons de l'un et du non être. De sorte qu'en réponse à cette question, il n'est pas nécessaire d'en dire davantage ; ce que nous avons dit suffit en ce qui concerne le point de vue logique des questions proposées.

Maintenant quelques-uns s'appuyant sur des arguments plus difficiles et plus embarrassants, ne pensent pas qu'il y ait plusieurs hypothèses[3], ni que les conclusions[4] multiples et diverses, portent sur des sujets multiples et différents; mais ils demandent : admettez-vous dans toutes les hypothèses un seul et même sens de l'un, ou n'admettez-vous pas qu'il soit partout le même et qu'il est différent selon les diverses hypothèses ? Car si l'on donne à l'un, un seul et

1 Conf. plus haut, L. I. Col. 635 *trad. Fr.* t. I. § 13, p. 65 : οὗτοι μὲν δὴ ταῦτα ἀντιφαῖεν ἄν, λογικὸν τιθέμενοι καὶ αὐτοὶ τὸν σκοπόν.

2 Stallb. lit : οὐδὲ au lieu de οἱ δὲ. Son texte est plein de pareilles négligences.

3 T. VI. 8. Col. 1042,

4 ἐπιφορᾶς, au lieu duquel mot, qui convient assez peu ici, les manuscrits b et c donnent διαφορᾶς.

même sens, il n'y aura pas plusieurs hypothèses, mais une seule; car il n'y a qu'une seule hypothèse pour une seule idée; le dialogue n'aura pas pour sujet les principes, comme vous le prétendez, diront-ils, mais un principe. Car l'un dont il traite est un principe, mais pas du tout les principes. Mais si l'un est entendu dans plusieurs sens, si c'est parce qu'il est, dans les différents passages compris dans un sens différent, qu'on combine les arguments hypothétiques et qu'on diversifie les hypothèses, on manque le but de la méthode précédemment décrite; car il faut, pour considérer ce qui résulte, que ce soit toujours le seul et même un qu'on pose ou qu'on supprime, et qu'on ne saute pas d'un sens à un autre. C'est là, comme je l'ai dit, une question de beaucoup plus embarrassante que la précédente, qui était d'un caractère de logique formelle. Avant de passer à la solution de cette objection, je veux présenter quelques idées qui contribueront à l'intelligence pénétrante et complète [1] du sujet qui nous est proposé. Ainsi donc appelant l'un le principe de tous les êtres et *de tous les non êtres* [2] (puisque être unifiés est pour tous un bien et le plus grand des biens, tandis qu'être séparés absolument de l'un [3] est un mal et le plus grand des maux; car la division devient la cause de la dissemblance et de l'antipathie et de la tendance des choses à sortir de l'état qui est selon la nature),

1 διάρθρωσις. C'est la décomposition d'un tout en ses parties organiques, d'un corps vivant et selon l'ordre de leurs fonctions en ses membres, ce qui seul permet d'en pénétrer profondément l'essence; c'est le désarticuler. Arist., *Met.*, 1.5. 986. b. 5 : σαφῶς μὲν οὐ διήρθρωται. Bonitz. l.l : « διαρθροῦν est rem aliquam quasi per membra et artus distinguere et certum in ordinem redigere *ut unius* corporis referant similitudinem. » Cette nécessité d'observer dans l'analyse l'*ordre vivant* de la chose pour n'en pas méconnaître l'unité et l'essence, fait que διαρθροῦν est employé comme équivalent de ῥυθμίζειν. *Met.*, XII. 10. 1075 b. 12 : « οἱ τἀναντία λέγοντες οὐ χρῶνται τοῖς ἐναντίοις, ἐὰν μὴ ῥυθμίσῃ τις, nisi quis de suo ingenio eorum sententias ad justam redegerit formam. » Conf. *Met.*, 1. 8. 989. b. 32 « κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς (Anaxagore) μὲν οὐ διήρθρωσε, secundum rationem quam Anaxagoras ipse non est persecutus neque ad finem perduxit. » C'est à peu près, semble-t-il, le même sens qu'a διαγράφειν dans le passage (*Met.*, X. 3. 10 54. a. 30) : ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγράψαμεν et ἀναράφειν, opposés tous deux à περιγράφειν qui est expliqué dans *Met.*, V. I. 1025. b. 88 : ἀλλὰ πᾶσαι αὗται (ἐπιστῆμαι) περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι, et plus clairement et plus explicitement par ὑποτυπῶσαι, dans : *Eth.*, I. 7 : περιγεγράφθω μὲν οὖν τὸ ἀγαθὸν ταύτῃ· δεῖ γὰρ ἴσως ὑποτυπῶσαι πρῶτον, εἶθ' ὕστερον ἀναγράφειν· δόξειε δ' ἂν παντὸς εἶναι προαγάγειν καὶ διαρθρῶσαι τὰ καλῶς ἔχοντα τῇ περιγραφῇ.

2 Mots omis dans les manuscrits b et c.

3 Au lieu de παντεποπτοῦ ἑνός, l'épopte universel, Taylor lit παντελῶς τοῦ ἑνός.

ainsi donc appelant l'un le principe du tout, comme le chorège pour tout du plus grand des biens, qui donne l'unité à toutes les choses, et c'est pour cela que nous le dénommons un, partant de cette idée, nous disons que par cela même, tout principe, en tant qu'il remplit parmi les êtres cette haute fonction, est une sorte d'hénade et ce qu'il y a, dans chaque ordre des choses réelles, de plus parfaitement un.

D'abord nous posons cette force *archique* [1] non pas dans les parties, mais dans les touts, ni dans un quelconque déterminé des plusieurs, mais dans les monades qui conservent dans leur nature les choses de la pluralité; ensuite nous la considérons surtout dans les sommités des monades, et dans ce qu'il y a de plus parfaitement un en elles, dans la nature où elles sont unifiées à l'un, où elles sont déifiées, où elles ne s'écartent pas de ce principe unique et un [2]. Voici ce que je veux dire : (car parlons ici du fond des choses mêmes [3]) les causes visibles de la lumière sont nombreuses, les unes dans le ciel, les autres au-dessous de la lune : car ce sont des lumières différentes qui descendent, sous des formes différentes, du feu matériel, de la lune et des autres astres, dans ce bas monde. Mais si l'on cherche la monade une de tout le feu encosmique, de laquelle dépendent les autres choses lumineuses, et qui sont les chorèges de la lumière, on n'en admettra pas une autre, je crois, que la révolution visible du soleil [4]. C'est elle en effet qui procédant de quelque lieu d'en haut, de la lumière invisible et cachée [5] et du diacosme hypercéleste,

1 ἀρχικόν, dont l'essence est de commencer et de commander, d'être principe en un mot.

2 Les verbes principaux de ces deux phrases sont au participe : l'apodose est omise.

3 πράγματα s'oppose à λέξις et enveloppe l'idée de tout contenu, soit idéal soit matériel, soit subjectif soit objectif, soit intelligible soit sensible.

4 Plat., *de Rep.*, VI. 508. a. Τίνα οὖν ἔχεις αἰτιᾶσθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψίν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅ τι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι... id est : cujus lumen nobis efficiat ut et visus quam pulcherrime cernat et res sub aspectum cadentes cernantur. Procl., *in Plat. Theol.*, II. 91.

5 Au lieu de ἐκ τοῦ κρυφίου φωτός, Cousin lit φασίν, avec le manuscrit d. et le manuscrit de Harley, et sous-entend τὰ Λόγια.Conf. Procl., *in Tim.*, 264. c. « Nous considérerons donc le soleil sous deux formes, et comme un des sept astres, et comme chef du Tout (ἡγέμονα), comme encosmique et comme hypercosmique, suivant qu'il fait briller la lumière divine, comme le bien fait briller la vérité qui divinise, (ἐκθεόω ou ἐκθέω, ἐκθεοῦσαν, ou qui se répand sur) les diacosmes intelli-

sème et répartit, selon la loi de la proportion, à toutes les choses encosmiques, la lumière : car de quelle autre source [1] les astres et l'élément obscur de la matière participent-ils de la lumière ? Mais, quoi! appellerons-nous donc ce corps visible et phénoménal, principe de la lumière? Non! car il est étendu dans l'espace, divisible; des différentes parties qu'il contient procède une différente lumière, et nous, nous cherchons le principe unique de la lumière.

Faut-il donc prendre l'âme qui dirige le mouvement des corps comme ce qui a la puissance d'engendrer par elle-même la lumière? Sans doute elle engendre aussi la lumière, mais pas cependant primairement : car elle est pluralité, et la lumière est la manifestation d'une hypostase simple et uniforme. Sera-ce donc la raison, cause de l'âme, (qui sera la source de la lumière)? Mais la raison est très intimement unie à l'âme, et n'est pas encore le principe suprême et premier. Il reste donc que ce soit l'un de cette raison, son hyparxis et pour ainsi dire sa fleur, qui soit le premier principe et le principe de cette lumière. Car le véritable soleil qui règne dans le monde visible est le fils du Bien [2]. Toute hénade vient de là, et toute divinité vient de l'hénade des hénades et de la source des Dieux [3]. Et de même que celle-là est pour les intelligibles le principe de la lumière

gibles et les intellectuels, ainsi que Phanès, dans Orphée, projette la lumière intelligible qui remplit de pensée les dieux intellectuels, comme Zeus suspend la lumière intellectuelle et démiurgique sur tous les dieux hypercosmiques. Car c'est ainsi que le soleil éclaire tout le monde visible par cette pure lumière et qu'il est toujours l'éclairant, dans un ordre supérieur, des choses éclairées. Analogue à lui, le soleil hypercosmique répand les sources de la lumière, et les traditions les plus mystiques nous ont fait connaître sa totalité dans les hypercosmiques. Car là est le monde héliaque et la lumière universelle, comme le disent les Paroles vraies des Chaldéens φῆμαι, et, comme j'en suis convaincu. » Procl , *in Plat. Theol.*, II, p. 98 : « et par là le soleil, qui est la sommité des encosmiques et qui procède des abîmes de l'Ether, communique sa perfection surnaturelle aux choses visibles, et les fait, dans la mesure du possible, semblables aux mondes hypercélestes. »

1 T. VI. 10. Col. 1044.

2 Conf. Plat, *de Rep.*, VI. 508. a. b. c. ; Procl., *in Plat.*, *theol.*, II. p. 91.

3 Procl., *in Plat. Theol.*, II, p. 98 : « Car de même que la monade des encosmiques est hypercosmique, que celle des hypercosmiques est intellectuelle, et que celle des intellectuels est intelligible, de même les intelligibles sont suspendus primairement à la monade qui est au-dessus des intelligibles, sont remplis par elle, et, remplis de cette divinité, éclairent les choses inférieures de la lumière intelligible. »

intelligible, de même l'hénade de l'ordre héliaque est pour les choses visibles le principe de la lumière d'ici-bas : de sorte que s'il faut concevoir la cause une et le principe un de toute la lumière encosmique, c'est cette hénade qu'il faut prendre, parce qu'elle est analogue à l'un, qu'elle est fondée selon un mode secret et caché en lui, et qu'elle est inséparable de lui. Comme cette hénade est placée selon son rang avant la raison[1] héliaque, il y a aussi dans la raison en tant que raison, l'un participé par elle, sorte de semence jetée en elle[2], et par l'intermédiaire de laquelle elle est rattachée à cette hénade, et ce n'est pas seulement en elle (la raison) qu'est cet un : il est aussi dans l'âme héliaque ; — car cette âme aussi, par la vertu de son un propre, remonte à cette hénade par l'intermédiaire de l'un qui est dans la raison. De même encore dans le corps héliaque, il y a nécessairement une sorte d'écho de cette hénade ; car il faut que ce corps participe des choses qui sont au-dessus de lui : de l'âme, selon la vie qui a été semée en lui[3] ; de la raison, selon l'espèce[4] ; de l'hénade, selon l'un, puisque l'âme participe de la raison et de cette hénade, et que les participations sont différentes selon les différents participés[5], et l'on pourrait dire que cet un est la cause immédiate[6] de la lumière solaire, qui le possède par la participation de cette hénade. De même si l'on cherchait la racine, si on peut la nommer ainsi, de tous les corps, d'où ont poussé les corps qui sont dans le ciel et ceux qui sont au-dessous de la lune, soit les touts, soit les parties, ce ne serait pas sans raison vraisemblable que nous dirions que c'est cette nature[7] qui est le principe pour tous les corps du mouvement et du repos, et qu'elle a son fondement en eux, soit qu'ils se meuvent soit qu'ils soient en repos. Et j'appelle nature cette vie une, située au-dessus[8] de tout le Cosmos, et qui, placée après la raison et

1 Au lieu de τοῦ νοῦ le manuscrit c. donne τοῦ νοητοῦ.
2 T. VI. II. Col. 1045.
3 Les mots entre parenthèses sont omis dans les manuscrits b et c.
4 Car le corps même est une espèce, εἶδος.
5 J'ajoute ἄλλων.
6 Sans l'interposition d'intermédiaires, προσεχῶς.
7 La racine, ῥίζα.
8 ὑπερέχουσαν. Taylor conjecture assez inutilement ὑπάρχουσαν.

l'âme, par l'intermédiaire de la raison et de l'âme, participe de la génération ; c'est elle qui, plutôt que l'un quelconque des plusieurs ou des choses particulières, est principe : mais néanmoins elle, non plus, n'est pas au sens propre, principe : car elle a une pluralité de forces et emploie des forces différentes pour bien diriger les parties différentes du tout. Mais nous, nous cherchons pour le moment le principe un et commun de tout et non les principes distincts, divisés et plusieurs. Si donc nous devons découvrir [1] le principe un et unique, il nous faut remonter à ce qu'il y a de plus un dans la nature et à sa fleur [2], en tant que même la nature est Dieu [3], qui est suspendu à sa source propre, qui conserve dans son essence et unit le Tout et le fait sympathique à lui-même : c'est cet un là, qui est le principe de toute génération et pour la pluralité des puissances de la nature et pour les natures particulières et en un mot pour toutes les choses gouvernées par la nature.

Parlons en troisième lieu de la connaissance; car nous disons qu'il y a un principe de la connaissance, mais assurément nous n'entendons pas que ce soit l'opinion ni la sensation : car il n'y a en elles aucune partie [4] capable de connaître [5] qui soit sans matière et sans figure; nous ne dirons pas non plus que la connaissance conjecturale, ni même la connaissance de l'entendement discursif soit le principe de la connaissance; car l'une ne connait pas les causes et la raison lui fait défaut [6], comme le dit également Diotime [7] : car elle poursuit et cherche exclusivement le ὅτι des choses (c'est-à-dire qu'elles sont) [8]; l'autre, quoiqu'elle connaisse la cause, ne saisit cependant les choses que divisément ; elle n'en pos-

1 Stallb. lit ἀναιρεῖν au lieu de ἀνευρεῖν. Il est étrange qu'un si savant éditeur ait laissé passer des fautes si grossières.

2 T. VI. 12. Col. 1046.

3 Aristote ne dit pas qu'elle est Dieu, ni même divine, mais démonique. *De divin. per somn.* c. 2 : ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία.

4 Au lieu de μέρος. Cousin lit ἀμερές avec le manuscrit Harley.

5 Je lis γνωστικόν au lieu de γνωστόν.

6 ἄλογος.

7 Plat., *Symp.*, 202. a. ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη.

8 Conf Procl., *de Provid.*, Col. 150 « Oportet autem et, ut dæmonius Aristoteles docet, *post si est*, quærere consequenter *quid est*. Arist., *Anal. Post.*, II, I : γνόντες δὲ ὅτι ἐστὶ, τί ἐστι ζητοῦμεν. Conf. Proclus, *in Alcibiadem*.

sède pas le tout, ni le toujours, ni le de la même manière, ni le tout d'un bloc, ni l'incomposé, ni le simple. Il ne faut donc pas poser ces facultés comme principe de la connaissance. C'est peut être la raison qui est le principe de la connaissance; car toute connaissance dans la raison est simultanée; elle ne procède pas par actes transitifs ni par actes divisés. Or, si la connaissance de la raison est impluriflée et comme absolument impluriflée est une, sans doute nous devrions la poser principe de la connaissance. Mais puisqu'il n'y a pas qu'une seule pensée dans la raison, mais que la pensée est diversifiée, puisqu'il y a en elle plusieurs pensées, et que la pensée du tout n'est pas de la même manière la pensée des autres intelligibles, car de même que les intelligibles sont distincts les uns des autres, de même aussi les pensées de ces intelligibles[1] ; nécessairement aucune de ces pensées n'est le principe de la connaissance[2] : car elles sont toutes semblablement *des pensées*[3]. Mais si l'on veut formuler le principe un de la connaissance, il faut poser pour tel l'un de la raison, celui qui a la puissance d'engendrer toutes les connaissances qui sont en elle, et qu'on voit dans les ordres deuxièmes des êtres. Car ce principe détaché et élevé au-dessus des plusieurs, est pour eux principe de la connaissance, mais il ne se confond pas avec l'identité des intellectuels[4]; car il est coordonné et accouplé à la différence et est plus pauvre que la substance (intellectuelle), tandis que l'un est au-delà de la substance intellectuelle et la conserve dans son tout[5], et c'est par là que l'un est Dieu et raison, mais non par l'identité ni par la substance : car il n'est pas Dieu, universellement, en tant que raison ; puisqu'il y a aussi une raison particulière, et qui n'est pas Dieu. Le propre de la raison est de voir, de

1 Il y a dans les manuscrits des erreurs manifestes : Cousin lit avec raison ὡς γὰρ au lieu de οὐ γάρ. D'un autre côté, le verbe ἐστιν au singulier ne se construit que difficilement si l'on conserve au pluriel δλου νοήσεις. Je lis donc καὶ δλου νόησις οὐχὶ καὶ τῶν ἄλλων ἐστιν ὁμοίως νοητῶν.

2 T. VI. 13. Col. 1046.

3 Elles impliquent toutes également une pluralité.

4 Ici encore il y a des fautes irréparables dans les manuscrits ; dans la phrase : οὐ τοιοῦτον ὑπάρχον οἷον ἡ τῶν νοητῶν ταὐτότης, Cousin lit νοερῶν, à cause de la phrase qui suit, τὸ δὲ ἓν ἐπέκεινα τῆς νοερᾶς οὐσίας.

5 τὸ συνεκτικόν, continere aliquid ne ejus partes dilabantur.

comprendre, de juger les êtres[1], et le propre du Dieu est d'unir, d'engendrer, de conduire selon sa providence chacun de ces êtres [2]. Ainsi par ce qui d'elle n'est pas raison, la raison est Dieu ; et par ce qui d'elle n'est pas Dieu, le Dieu qui est en elle, est raison [3]. *La raison divine*, qui *est le tout*, *est* une substance intellectuelle accompagnée de sa sommité propre et de sa propre unité [4], se connaissant elle-même en tant qu'intellectuelle, s'enivrant, comme quelqu'un [5] l'a dit de nectar, engendrant la connaissance universelle, en tant qu'elle est la fleur de la raison et est une hénade hypersubstantielle. Ainsi donc encore une fois, en cherchant le principe de la connaissance, nous sommes remontés à l'un. Et ce n'est pas seulement dans ces choses [6], mais dans toutes les autres que nous trouverions semblablement que les mo-

1 La raison a une fonction intuitive, une fonction intellectuelle ou raisonnante, une fonction critique.

2 Il n'y a donc pas identité, comment il vient de le dire, dans les propriétés ; elles n'ont de commun que la substance qui est d'être esprit : Dieu est l'esprit ; l'Esprit est Dieu. Hégel répète la formule en se bornant à ajouter le mot absolu à l'esprit.

3 Sur ces mots, une note en lettres rouges dans la marge du manuscrit c. dit : (Col. 1047, l. 22 Stallbaum p. 823 n. 3) Διονύσιος ὁ Μέγας ἐκ τοῦ Προφήτου παρειληφώς que ne mentionne pas, et c'est singulier, Cousin, pas plus qu'il ne mentionne, Col. 1049) une remarque à peu près identique à propos de la proposition : « Car ces Hénades hypersubstantielles sont, suivant l'expression de *quelqu'un*, des fleurs et des sommités, ὥς φησί τις, ἄνθη καὶ ἀκρότητες » où le manuscrit c. ajoute en marge : « Faites attention : c'est *du grand Denys*, τοῦ μεγάλου Διονυσίου » Stallbaum p. 825, n. 3. Ce passage fait naître de très nombreuses questions et difficiles à résoudre : Quel est ce *grand* Denys ? Est-ce l'évêque d'Alexandrie qui vivait au IIIe siècle, et qui porte précisément ce nom de *grand* ? Mais non seulement il ne fait pas du Verbe, Λόγος, Dieu même, mais il en fait sa créature, ποίημα Θεοῦ. Je crois plutôt qu'il s'agit de Denys l'Aréopagite, dont les œuvres sont un des derniers développements de l'école néoplaticienne, et qui est tout entier suspendu à Proclus. Il ne serait pas difficile, si c'était ici le lieu, de trouver dans son œuvre mystique, ou la proposition textuelle de Proclus, ou une formule qui s'en rapprochât beaucoup. Quant *au Prophète* d'où Denys l'aurait extraite, ἐκ τοῦ Προφήτου παρειληφώς, je ne vois guère que St-Jean l'Evangéliste qui ait pu l'inspirer ; car il dit au Ch. I. v. 1 : « Au commencement était le Verbe, Λόγος, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu. » 2 « Il était au commencement avec Dieu ».

4 Conf. de *Provid.*, col. 172. « Fiat igitur (intelligens anima) unum ut videat τὸ unum, magis autem ut non videat τὸ unum. Videns enim intellectuale videbit, et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non τὸ auto-unum, αὐτοέν. »

5 Cousin renvoie le passage Col. 1047 l. 21 μεθύουσα δὲ, ὥς τίς φησι, à Plotin, *Enn.*, VI, 7, 35 ὅταν ἄφρων (νοῦς) γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, et le second, Col. 1049, l. 37 καὶ, ὥς φησί τις, ἄνθη καὶ ἀκρότητες aux oracles de Zoroastre, Fragm. 58 : ἔστι γάρ τι νοητὸν ὃ χρὴ δὲ νοεῖν νόου ἄνθει, et à Plotin, *Enn*, v. 8, 10 : τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἷον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος.

6 Les êtres, la lumière, la connaissance.

nades sont en tête de leurs nombres propres, et que les hénades des monades sont les principes les plus vrais des choses[1] ; car partout l'un est principe. Et c'est de ce principe qu'a dû dire Socrate dans *le Phèdre*: *Le principe est inengendré*[2]. Car s'il n'est pas possible qu'aucune des espèces fasse tout entière défaut, à beaucoup plus forte raison il est nécessaire que le principe suprême de chaque chose soit conservé et demeure éternellement, afin qu'autour de ce principe, ait son hypostase toute la pluralité des choses qui sortent[3], d'une manière propre, de chaque principe. C'est la même chose de dire hénade ou principe, puisque le principe est en toutes choses ce qu'elles ont de plus un. De sorte que celui qui traite dans une discussion de tous les uns, traitera des principes[4], et qu'il n'y a aucune différence entre dire que le sujet (du dialogue de Platon) est : *les Principes* et dire que c'est l'un. C'est pourquoi ces grands esprits[5] ont jugé bon d'appeler un, toute substance incorporelle, et *autres*, ἄλλα, toute substance corporelle et en un mot toute substance divisible. De sorte que, dans quelque sens que tu entendes l'un, tu ne sors pas du domaine de la science qui étudie les hypostases incorporelles et les hénades archiques ; car toutes les hénades sont les unes dans les autres et unies les unes aux autres; et leur union est beaucoup plus grande que la communauté et l'identité qu'on trouve dans les êtres : car dans ceux-ci, il y a mélange des espèces, ressemblance, amitié, participation mutuelle ; mais l'union de celles-là étant une union d'hénades, est de beaucoup plus *uniforme*[6], ineffable, et au-dessus de toute autre union. Toutes sont dans toutes, ce qui ne se trouve pas dans les espèces : les espèces participent bien les unes des autres, mais ne sont pas toutes en toutes. Mais cependant, malgré l'union qui y règne, les hénades

1 T. VI. 14 Col. 1048.
2 *Phæd.*, 245, c.
3 ὁρμωμένων sans article. Je lirais volontiers ὁρμώμενον.
4 C'est pour cela, dit Cousin en note, que Damascius a intitulé son *Commentaire* sur le *Parménide* Περὶ ἀρχῶν, *des Principes*. J'ai dit ailleurs que le Traité *des Principes* n'est pas un pur commentaire du *Parménide*, mais un traité dogmatique. Cont. Damasc. Trad. Fr. Preface.
5 Les pythagoriciens, comme il va le dire plus clairement tout à l'heure.
6 T. VI. 15. Col. 1048.

gardent une telle pureté sans mélange [1], la propriété caractéristique de chacune est tellement plus parfaite que la différence des espèces, en ce qu'elle garde sans les confondre ses éléments divins et ses puissances propres distinctes, que autres sont les plus générales, autres les plus particulières; autres celles qui sont selon la persistance, autres celles qui sont selon la procession, autres celles qui sont selon la conversion, autres celles qui sont capables d'engendrer, autres celles qui ont la puissance de faire remonter, autres les démiurgiques, et en un mot les propriétés des Dieux [2] différents sont différentes, telles que sont la propriété de contenir dansson système les parties d'un tout[3], la propriété télésiurgique, démiurgique, assimilatrice, et toutes celles que nous avons admises et nommées avec celles là. Ainsi donc quoique l'union soit là inexprimable, la propriété caractérisquede chacune ne l'est pas moins; car toutes les hénades sont dans toutes les hénades, et chacune est à part et pour soi, χωρίς, et nous pouvons, en partant des choses inférieures et qui leur sont suspendues, connaître et leur union et leur propriété distinctive. Car dans les Dieux visibles, nous affirmons qu'autre est l'âme héliaque, autre l'âme de la terre, en voyant que les corps visibles ont entr'eux de grandes différences et selon la substance et selon les puissances, et selon l'importance et la valeur de la fonction qu'ils remplissent dans l'univers. De même donc qu'en nous appuyant sur ces données sensibles, nous saisissons la différence des substances incorporelles [4], de même en partant de la diversité des substances incorporelles, nous pouvons connaître la distinction sans mélange des hénades premières et hypersubstantielles et les propriétés distinctives de chacune. Car chaque hénade a une pluralité qui lui est suspendue, celle ci, une pluralité intelligible, celle-là une pluralité intellectuelle; mais comme il y en a aussi une qui possède une pluralité qui est intelligible et à la fois intellectuelle, sans détermination, en tant qu'il y a

1 Elles ont une essence propre, pure et distincte.
2 Les hénades sont des Dieux.
3 τὴν συνοχικήν.
4 T. VI. 16. Col 1049.

en elle une pluralité imparticipable et une participable, une hypercosmique et une encosmique, et comme la procession des hénades ne va que jusque là[1], considérant ainsi la *largeur*[2] (l'extension) de toute l'hypostase intellectuelle qui leur sert de substrat[3], et la diversité proportionnée et mesurée qui procède du principe caché dans le distingué, nous sommes assurés[4] qu'il y a dans les hénades elles-mêmes et propriété distinctive et ordre, en même temps qu'union. C'est donc par la différence des participants que nous connaissons la distinction des participés : car ce n'est pas en participant au même, sans aucune diversité dans le mode de participation, que les participants auraient pris une si grande différence les uns avec les autres.

Tout ce que nous venons de dire concerne l'hypostase des hénades premières, de leur communauté[5] et de leur distinction les unes par rapport aux autres, caractères que nous nommons habituellement, l'un, propriété distinctive, l'autre, union, les opposant même par les mots et les séparant de l'identité et de la différence qui se trouvent dans les substances.

Car ces hénades hypersubstantielles[6] sont, comme quelqu'un l'a dit[7] les sommités et les fleurs, (des substances).

1 Il y a ou des erreurs chez les copistes ou des négligences dans la composition. On ne sait trop comment expliquer la proposition au génitif. ἐχούσης τῆς μέν. — Cousin au lieu de ἡ μὲν ἀμέθεκτον, ἡ δὲ μεθεκτόν, lit ᾗ μὲν, ᾗ δὲ ..

2 On ne trouve nulle part une définition de ces mots largeur, profondeur, longueur, appliqués aux idées : On ne peut s'en rendre compte que par des exemples : Ainsi, le monde étant animal — doué d'uneâme — doué d'une raison, ζῶον, ἔμψυχον, ἔννουν, le corps, l'âme et la raison, constituent sa largeur (Procl., in *Tim.*, III. 139 d.) la vie caractérisant la *largeur* psychique, de l'âme, (*in Parm.*, Col., 1.219 — Le Temps et nº 4). — D'un autre côté les trois facultés de l'intellect, du raisonnement, de l'opinion conjecturale, νοεραὶ, διανοητικαὶ, δοξαστικαί constituent la *profondeur* de l'âme. (Extraits de Proclus, manuscrit 193 du Vatican : ψυχῆς βάθος τὰς τριπλᾶς αὐτῆς γνωστικὰς δυνάμεις φησι, νοερὰς, διανοητικάς, δοξαστικὰς. — Conf. M. Psellus Migne, t. 122, p. 1.137, c. : ψυχῆς βάθος αἱ τριπλαῖ αὐτῆς δυνάμεις.

3 ὑπεστρωμένης αὐτοῖς, c'est-à-dire à l'intelligible, à l'intellectuel, et à l'intelligible et intellectuel.

4 Proclus, *in Plat. Theol.* II, p. 122-125.

5 Ce qu'elles ont de commun et de distinct.

6 Au-dessus de l'être ou de la substance.

7 Ici encore on lit en marge du manuscrit. « Remarquez : *c'est du grand Denys* » Cousin qui ne mentionne pas cette note marginale, croit que Proclus vise les Oracles de Zoroastre, Fr. 58. ἔστι γάρ τι νοητὸν ὅ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει. Conf. Plot.. *Enn.*, V. 8. 10.

Or, puisqu'il y a en elles, comme nous l'avons dit, union et distinction, Parménide, se proposant précisément de dérouler au grand jour toute leur procession en partant d'en haut, de l'hénade séparée des choses et élevée au-dessus d'elles, pose pour hypothèse l'un qui lui est propre, c'est à dire celui qui est perçu dans les êtres et vu tantôt en tant que un, tantôt en tant que participé. Il conserve toujours la même majeure[1] en l'envisageant sous plusieurs points de vue ; mais la conséquence varie, afin de montrer par l'identité de la majeure, l'union des hénades divines, (car quelle que soit celle que tu prendras, tu la prends identique aux autres, parce qu'elles sont toutes les unes dans les autres, qu'elles ont leur racine enfoncées dans l'un ; car de même que les arbres, même par leurs *têtes*[2] ont leur fondement dans la terre, et par elles sont terrestres, de même les choses divines, par leurs propres sommités, ont leur racine dans l'un, et chacune d'elles est hénade et un, par son union avec l'un, quoiqu'elle ne se confonde pas avec lui) et de démontrer et par la variété et le changement de la conséquence, où il prend tantôt le tout, tantôt la figure, tantôt quelqu'autre caractère, et cela par des propositions affirmatives ou négatives, la distinction de ces hénades et la propriété caractéristique de chacun des ordres divins ; enfin de prouver, par l'argument hypothétique tout entier, à la fois la communauté de ces ordres divins et la pureté sans mélange de chacun d'eux. Ainsi la majeure conditionnante, τὸ ἡγούμενον, est une, les conséquents, τὰ ἑπόμενα, sont plusieurs ; plusieurs aussi sont les arguments hypothétiques, τὰ συνημμένα, et les hypothèses sont plus de deux : Parménide, par l'hypothèse de l'un être, tantôt remontant à l'un qui est avant les hénades participables, tantôt parcourant leur largeur[3] dans les êtres[4], tantôt découvrant l'hypostase abaissée de leur être. Et en un mot, puisqu'il a dit plus haut de cette

1 τὸ ἡγούμενον la proposition qui contient le *si*.
2 Il y a quelque chose qui cloche dans la comparaison ; ce n'est évidemment pas par leurs *têtes* κορυφαῖς, que les arbres ont leur fondement dans la terre, mais par leurs racines. J'ai ajouté : *même* pour adoucir ce qu'il y a là d'étrange, au moins en apparence.
3 Ce qu'elles embrassent dans leur extension.
4 T. VI. 18. Col. 1050.

méthode, que son but, après avoir posé une certaine chose déterminée, τόδε τι, est de voir qu'est-ce qui en résulte pour elle par rapport à elle-même et aux autres, et qu'est-ce qui n'en résulte pas, et à leur tour qu'est-ce qui en résulte pour les autres et par rapport à eux-mêmes et par rapport à la chose posée par hypothèse, nous verrons que, selon la première hypothèse, il démontre quelles choses ne s'ensuivent pas pour l'un par rapport à lui-même et par rapport aux autres ; — selon la deuxième, quelles choses en résultent ; — et selon la troisième, quelles choses en résultent et n'en résultent pas ; et que dans les deux hypothèses suivantes, il examine quelles choses résultent pour les autres et par rapport à eux-mêmes et par rapport à la chose posée, et quelles ne résultent pas, et enfin que dans les quatre dernières, il varie et multiplie semblablement les hypothèses. De sorte qu'il ne faut pas se laisser troubler en voyant la multitude des hypothèses, ni croire qu'il ne se renferme pas dans les limites de la méthode qu'il a proposée, ni qu'il s'écarte de la recherche de l'hénade en traitant des principes [1], mais reconnaître qu'il nous en montre à la fois et l'union et la distinction ; car toutes sont réunies par le fait de demeurer dans l'un, et sont distinctes par le fait qu'elles ont une procession de l'un différente ; et n'étonne pas si nous affirmons cela (la procession) dans les hénades divines ; car même dans les substances intellectuelles nous avons l'habitude de nommer ainsi une, toute substance indivisible et toute substance intellectuelle, et toutes les raisons, une, et inversement d'appeler raison une, toutes les raisons, à cause de l'identité qui réunit et conserve dans leur système toutes les hypostases intellectuelles. S'il en est ainsi dans celles-ci, que faut-il penser quand il s'agit des hénades qui sont dans les êtres ? Ne faut-il pas penser qu'elles sont unies d'une façon éminente [2], qu'elles sont les unes dans les autres ; que leur mélange est extrême ; qu'elles ne sortent pas de l'un ; qu'elles ont toutes la forme de l'un ?

1 τῆς περὶ τῶν ἀρχῶν ἑνάδος θεωρίας ; je supprimerais volontiers ici ἑνάδος
2 T. VI. 19. Col. 1051.

en effet en toutes choses, celles du premier degré gardent le forme de leur propre cause. Le premier des corps en est là plus vivant, de sorte qu'il se rapproche de l'âme ; des âmes, la première ressemble à la raison [1] ; des raisons, la première est Dieu ; de sorte que des nombres aussi, le premier ressemble à l'un, est hénadique et hypersubstantiel, comme l'un. Si donc les hénades sont nombre, il y a en elles en même temps pluralité et union : — voilà ce que nous avions à dire sur ce sujet.

Mais puisque Parménide selon les différentes hypothèses pose et renverse des choses différentes, et que souvent il nie les mêmes choses d'une certaine façon et les affirme d'une autre [2], et en un mot puisqu'il joue un jeu réellement difficultueux en se faisant sa route à travers la nature même, et non, comme quelques-uns l'ont dit avec une légèreté frivole, se livrant à une sorte de gymnastique logique sans vie et vide de contenu réel, et puisqu'il ne cherche pas à jeter les grâces du style ni la magnificence dans des arguments probables, tous ceux de nos prédécesseurs qui ont vraiment compris la doctrine de Platon, ont pensé à accorder avec les hypothèses un certain contenu qui leur fût propre, afin que selon chaque hypothèse, on vit apparaître clairement un certain ordre des êtres, découvert par les procédés de la méthode de Parménide [3], et qui ferait voir la différence des autres ordres dont l'hypostase est différente [4], et de celui-ci même, et dans quelle mesure cet ordre a une influence sur les autres choses. Dans ce sentiment qui leur est commun, ils ont fait la répartition de ce contenu réel entre les hypothèses, en suivant, les uns certaines directions, les autres certaines [5] autres. Mais nous devons préalablement définir ce qu'appellent hypothèse, ceux qui ont voulu montrer la concordance des démonstra-

1 Je lis avec Gogava et Cousin νοειδής au lieu de ἑνοειδής ; car Proclus vient de dire : « Les choses premières ont la figure de leur propre cause ». Il faudrait lire sans doute νοοειδής ; mais ni l'un ni l'autre ne se trouve dans nos lexiques.

2 ὡδὶ μὲν ἀποφάσκει, καταφάσκει δὲ ἐπ' ἄλλων. Peut-être faudrait-il lire : ἄλλως.

3 Conf. plus loin. Col. 1063 n. 1. Proclus, *Theol. Plat.*, I. p. 21-29.

4 Je lis avec trois manuscrits τῶν ἄλλως ὑφεστηκότων au lieu de τῶν ἄλλων qu'adopte Cousin d'après le manuscrit c.

5 T. VI. 20. Col. 1052.

tions d'un contenu réel avec certaines hypothèses, et faire observer qu'ils n'entendent pas la méthode dans son sens pur [1] (car il y a deux hypothèses selon cette méthode, l'une qui seulement pose que l'un est, l'autre qu'il n'est pas); mais ils nomment hypothèse, la proposition qui, s'emparant d'une partie de la méthode, amène les conclusions semblables, ou toutes affimatives, ou toutes négatives, ou l'un et l'autre à la fois. Il ne leur importe pas si les conclusions que nous tirons de la chose posée sont par rapport à elle-même ou par rapport à quelqu'autre chose ; ils regardent seulement si la qualité est la même, et c'est ainsi qu'ils établissent certaines hypothèses pour l'un, et certaines autres différentes, pour les autres que l'un ; et dans chacune prise dans son sens simple, les mêmes antécédents conditionnants étant posés, ils recherchent si les conséquences diffèrent par la qualité, et alors il appellent cela l'hypothèse. Ceci étant expliqué, passons à ce qui suit. Les uns donc divisant en huit toutes les hypothèses, disent, que dans la première Parménide traite de l'un; dans la deuxième, de la raison et de l'hypostase intellectuelle ; dans la troisième, des âmes douées de raison ; dans la quatrième, des âmes privées de raison ; dans la cinquième, de la matière à laquelle appartient une certaine aptitude à la participation des espèces ; dans la sixième, de la matière déjà pourvue d'ordre, et ayant reçu en acte les espèces ; dans la septième, encore de la matière mais de la matière complètement privée des espèces elles-mêmes et de l'aptitude à en participer, de la matière, entendue dans son sens nu, en soi et par soi [2] ; dans la huitième, de l'espèce engagée dans la matière ; car c'est là tout ce qui reste appartenir aux principes [3] après l'un, après la raison, après les deux genres d'âmes, après la matière sous ses formes multiples. Mais si ce système d'arrangement et de division est exact en ce qu'il maintient chaque principe, — car l'espèce dans la matière est une sorte de principe

1 ἁπλῶς c'est-à-dire sans la déterminer soit par des réserves, des restrictions, ou des additions.
2 T. VI. 21. Col. 1053.
3 Toutes les catégories de la matière appartiennent ainsi à l'ordre des principes.

quoique composée d'éléments et quoique matière ; l'âme est nécessairement un principe, quoique l'âme irrationnelle le soit d'une façon, l'âme pensante d'une autre, et outre ceux-là, la raison, tant vantée et honorée, et à plus forte raison, le Dieu est un principe ; — si cet arrangement maintient les principes, il pêche en ce qui concerne leur nombre et leur ordre ; car puisqu'il y a manifestement neuf hypothèses, comme il sera prouvé par les termes mêmes de Platon, il diminue, à tort, leur nombre, et de plus renverse l'ordre des choses réelles, en amenant en dernier lieu l'espèce, qui est supérieure non pas seulement à la matière privée des espèces, mais à l'aptitude qu'elle peut avoir pour elles : et en outre parce que dans l'ordre qu'il établit, ce système met avant la matière ordonnée la matière dépourvue d'ordre et n'ayant que des manifestations vides des espèces. Et cependant ce système a trouvé, même chez des esprits au courant de la science, une sorte d'approbation fondée. Car, disent-ils, l'hypothèse qui pose seulement l'aptitude de la matière a été placée la première parce qu'elle est plus claire que celle qui n'a même pas reçu cette aptitude, et est plus obscure que celle qui est déjà pourvue d'ordre, et peut faire mieux voir la nature de la matière [1] que celle qui est déjà possédée par les espèces, et elle répugne moins [2] à l'entendement réfléchissant que celle dont la perception est nécessairement faite par la privation. Mais d'autres, et en plus grand nombre, ont refusé leur agrément à cette opinion et l'ont contredite. De ceux qui ont admis la division des hypothèses en neuf, les uns en ont réparti le contenu réel comme il suit : la première traiterait du Dieu absolument premier : car tous s'accordent sur ce point ; la deuxième, de la *largeur* intelligible ; la troisième, de l âme, (mais non pas seulement de l'âme pensante, comme leurs prédécesseurs l'avaient dit) ; la quatrième, d'un certain corps qui est pourvu d'ordre ; la cinquième, du corps dépourvu d'ordre ; la sixième, de la matière pourvue d'ordre ;

1 T. VI. 22. Col. 1053.

2 Les manuscrits et les éditions donnent tous ἧττον ἄμεμπτος : le sens exige μεμπτός, à moins que l'on n'entende l'α dans le sens du renforcement et non de la privation.

la septième, de la matière dépourvue d'ordre ; la huitième, des espèces matérielles, mais perçues dans un substrat ; la neuvième, des espèces matérielles considérées en soi et à part de la matière. Ils ont établi là, eux aussi, en certaines parties, un bon ordre et une bonne division ; mais ils prennent deux fois la même chose : car en quoi la matière ordonnée diffère-t-elle du corps dépourvu d'ordre ou pourvu d'ordre, c'est ce qu'on ne saurait dire ; car si la chose sans qualité, devenue corps, a reçu l'ordre, elle est identique au corps dépourvu d'ordre, et les deux seront la même chose. De plus ils ne présentent pas dans leur système les principes des êtres ; car comment un principe peut-il être pourvu d'ordre dans un corps [1] ? et comment celui-ci n'est-il pas ce dont l'hypostase est faite des principes ? et comment la cinquième peut-elle traiter du corps non pourvu d'ordre ? la conclusion de cette hypothèse est ouvertement, que les autres, qui ne participent pas de l'un, ne sont ni en repos ni en mouvement ; or le corps non pourvu d'ordre [2], tumultueusement il est vrai, et d'une façon désordonnée, se meut cependant, dit le *Timée*. Et comment l'espèce qui est conçue mentalement sans matière pourrait-elle être le principe de quelque chose ? Car les principes conçus par abstraction n'ont pas une hypostase mais seulement une hyparxis. [3] En effet, dans les cas où la pensée abstraite a son domaine et joue le rôle prédominant, avec la suppression de cet acte mental on fait évanouir l'hypostase des choses conçues, tandis que les principes sont par eux-mêmes des principes, et non par les opérations de notre entendement réfléchissant. En un mot il y a manifestement beaucoup d'objections contre cette opinion, parce que la neuvième hypothèse renversant tout, ne permet d'établir aucun être par une action mentale et se prononce contre cette espèce d'être qu'on appelle de raison. [4]

1 πῶς γὰρ ἡ ἀρχὴ τῷ σώματι κεκοσμημένον.
2 T. VI. 23. Col. 1054.
3 Je supprime καθ' devant ὕπαρξιν. On connaît la distinction de l'hypostase, qui est l'existence réelle, objective, et de l'hyparxis qui en est seulement le fondement abstrait, le premier commencement, la première supposition, ἡ πρώτη ὑπόθεσις. Conf. Damascius § 121. et Chaignet, *Hist. de la Phil. d. Grecs*, t. V. p. 338.
4 Proclus est un réaliste.

Ceux qui sont venus après ceux-ci [1] introduisent dans les hypothèses les êtres réels ; ils disent que la première traite de Dieu et des Dieux ; car elle traite non seulement de l'un, mais encore de toutes les hénades divines ; la troisième [2] n'a plus pour objet l'âme, comme l'avaient dit ceux qui les ont précédés, mais les genres supérieurs à nous, les anges, les démons, les héros [3] ; (car ces genres sont suspendus immédiatement (sans intermédiaires) aux Dieux et sont supérieurs aux âmes universelles ; c'est là une opinion des plus paradoxales et qui fait qu'ils lui donnent dans les hypothèses rang avant les âmes). La quatrième a pour sujet les âmes pensantes ; la cinquième, les âmes inférieures, dont la vie est mêlée dans la trame des âmes pensantes ; la sixième, les espèces engagées dans la matière [4] et toutes les raisons séminales ; ensuite la septième, la matière elle-même ; la huitième, le corps céleste ; la neuvième, le corps engendré et sublunaire. Ceux ci sont exacts, en ce qu'ils ne prennent pas deux fois la même chose ; mais ils ont tort en faisant entrer dans la sphère de cet arrangement les genres supérieurs ; car s'ils sont intellectuels, nous avons dans la deuxième hypothèse une discussion qui porte sur toute la largeur intellectuelle ; s'ils sont physiques, il est évident que la question qui les concerne sera comprise dans l'hypothèse sur les âmes. Enfin ils commettent encore une erreur en admettant des conséquences et non des principes, dans les dernières hypothèses.

L'erreur commune à tous ces systèmes dans cette question, c'est de n'avoir pas vu que les cinq premières hypothèses aboutissent à des conclusions vraies, et que les quatre

1 En marge du manuscrit a. on lit : Ἰαμβλίχου δόξα : ce qui s'accorde avec les opinions attribuées par Damascius à Iamblique au sujet des hypothèses. Conf. Damascius *de Princip.*, § 70 et 113.

2 La 2e est omise ici.

3 Damasc., *de Princip.*, § 397. trad. Fr. t. III. p. 113. « Il reste donc que l'hypothèse (la 3e) ait pour objet les êtres qui accompagnent toujours les Dieux, d'après le Grand Iamblique. Car c'est là de toutes les interprétations anciennes la *plus vraisemblable* ». Ce n'est pas l'opinion de Proclus, qui va dire : τοῦτο δὴ τὸ παραδοξότατόν φασι, et d'ailleurs Damascius lui-même n'accepte pas l'interprétation d'Iamblique et même la réfute.

4 T. VI. 24. Col. 1055.

autres montrent des conclusions absurdes [1], or c'est là ce que Parménide se propose de démontrer: comment, l'un étant, tous les êtres sont engendrés, et comment, l'un n'étant pas, tous sont anéantis, et qu'il n'y a plus absolument rien. C'est là ce que toute la méthode a pour but de démontrer et par la position de propositions vraies et par la réfutation des fausses. Par exemple, si la proposition hypothétique est : s'il y a une providence, tous les êtres seront comme il est bon qu'ils soient ; s'il n'y a pas de providence, rien ne sera bien et les choses universelles et les particulières seront mal administrées [2]: donc il y a une Providence ; car son être est cause des biens, et son non être des maux. Il aurait donc fallu que ces critiques sussent que le but de Parménide était de montrer que par le être de l'un, tous les êtres obtiennent et possèdent leur hypostase, et que par son non être toute la nature des choses s'évanouit complètement, et c'est ce que lui-même dit ouvertement dans la conclusion de toutes les hypothèses [3]. Et s'ils avaient vu cela, nécessairement, ils n'auraient pas donné aux quatre dernières hypothèses des sujets différents ; ils n'auraient pas poussé leurs raisonnements en ligne droite [4] ; mais ils auraient vu dans les cinq hypothèses

1 Procl., *Plat. Theol.*, I, p. 31. « Outre ces hypothèses, il y en a quatre autres qui en supprimant l'un, montrent que tout ce qui est et devient, s'évanouit et qu'il n'y a plus absolument aucun être... Donc la cause qui hypostasie et maintient et conserve tous les êtres c'est l'un, et c'est là la conclusion où aboutit Parménide à la fin du dialogue ».

2 T. VI. 25. Col. 1056.

3 Cousin renvoie à tort, à ce passage, à Plat., *Parm.*, 142. b. où commence la discussion de la 2e hypothèse. C'est là que s'arrête précisément le commentaire de Proclus.

4 Damascius n'est pas d'accord sur ce point avec Proclus ; il donne pour sujet à la VIe hypothèse, la plus obscure de toutes, le non être de l'un, et à la VIIIe, les *autres* que l'un non être. Conf. Damasc. *de Princip*. § 432 et 448 trad. Fr. t. III. p. 176 et 215. « De la sixième hypothèse : En commençant à traiter de la sixième hypothèse, nous devrons rechercher d'abord si les hypothèses qui posent que l'un n'est pas, procèdent directement κατ'εὐθεῖαν, ou si elles rebroussent chemin vers le principe, celles-ci pour conclure l'impossible (réduction à l'absurde, par la méthode indirecte), celles-là aboutissant à faire apparaître d'*autres* choses. — A cette première question nous répondons tout de suite que si la démonstration est directe, le traité est imparfait et que nous ne pourrons pas ramener a une certaine nature déterminée de choses la 3e et la 9e hypothèses, puisqu'il est manifeste que Parménide fait aboutir ces hypothèses à ce qui n'existe absolument pas. Mais si elles retombent toutes dans l'impossible, les divisions seront imparfaites ; car il y a deux sortes de non-être, comme il a été démontré dans le *Sophiste* (254. c ; 256 d

les principes des êtres, et n'auraient pas cherché pour le groupe des quatre autres des natures propres et particulières; mais ils auraient dû démontrer que de la suppression de l'un, il résulte que beaucoup des conséquences qui nous paraissent être possibles sont absurdes. Pour éviter cette faute, le premier, à notre connaissance, le philosophe de Rhodes[1] a disposé d'une autre manière les hypothèses: il en porte à dix le nombre total, opposant aux cinq premières les cinq autres, et soutenant que la première montre que, si l'un est, il en résulte

260 b) : celui qui n'est absolument pas et celui qui n'est pas sous certains rapports. En outre nous ne pourrons pas démontrer que la 6e et la 8e sont impossibles, puisque là manifestement Parménide formule comme possibles les conclusions négatives et affirmatives et suppose une certaine nature connaissable et existante sous certains rapports et possédant l'un d'une certaine manière. Est-ce donc, comme il le dit, que ces deux hypothèses amènent les impossibilités au sens éminent et principal, mais révèlent secondairement et accessoirement, par surcroit, une certaine nature de réalités ; car les choses qui sont possibles sous un rapport, rien n'empèche qu'elles soient impossibles sous un autre. Mais d'abord, Platon lui-même n'a pas, dans ces hypothèses, abouti à quelque chose d'impossible : il entend toujours certaines choses réelles ; ensuite le terme impossible qu'il leur donne n'est pas dit dans la rigueur vraie de sa signification, comme il sera manifeste dans les explications que nous donnerons du texte. En troisième lieu, en l'entendant ainsi, la deuxième hypothèse donnerait des conclusions impossibles relativement à la première, puisqu'elle affirme ce que l'autre nie ; la troisième de même, relativement à la deuxième, la quatrième relativement à la troisième, la cinquième relativement à la quatrieme. Que dirons-nous donc ? Nous dirons que dans ces deux hypothèses (sixième et huitième), il nous fait connaître des choses réelles et rien d'impossible; car dans tout le cours de sa discussion, il veut rendre raison, en toutes choses, de l'union de l'un et des *autres*, depuis leur plus parfaite union jusqu'au moment où apparait la séparation de l'un et des *autres* ; car de même que le dernier degré de l'être est le non-être ayant son etre dans le non etre, comme le dira lui-même Parménide, de même la *consommation*, ἀποπερατωσις, le parfait achèvement de l'un a l'être un dans le non être un, et les autres sont analogues à cet un. Dans les deux autres (je veux dire la septième et la neuvième) les conclusions aboutissent, selon nous, à des impossibilites, puisque l'un est partout supprimé, même dans sa dernière apparence ; car la doctrine de Parménide, dès le commencement, a séparé absolument l'etre et le non etre. Mais Platon, corrigeant Parménide, démontre ici qu'il y a certain non un qui est pour ainsi dire le dernier un, comme il a démontré dans le *Sophiste* (p. 258. d.) qu'il y a un certain non être, qui est le dernier etre. Et si le non etre a sa place dans les êtres, par la différence, du moins en tant que non être, et s'il est l'image de la génération, comme Platon l'a démontré là, et comme nous l'avons démontré nous même, de même donc, et même ici-bas, l'un non etre sera, selon la différence, même dans les intelligibles, parce qu'il est substance ; car ces genres et l'un diffèrent par leurs propriétés caractéristiques, mais le véritable un non être se trouve être, comme image de l'un dans la génération : et c'est celui-là dont Parménide se propose de démontrer ce qu'il est. Donc les impossibles, c'est dans l'éclipse totale même de l'image qu'il faudra les chercher, comme dans l'intelligible, l'absolument non être, selon la privation complète, absolue de l'etre. »

1 C'est-à-dire 'Αριστοτέλης ὁ Ῥόδιος, commentateur de Platon, cité par Proclus, *in Tim.*, p. 27. a.

les théories philosophiques les plus dignes d'admiration : ce sont toutes celles que même ailleurs a professées Platon sur l'un ; concernant la sixième, que si l'un n'est pas, aucun des philosophèmes qui peuvent être posés sur l'un, ne concordera avec cette hypothèse ; que dans la deuxième et la septième, qui traitent de la raison et de l'intelligible, on examine, tantôt, que s'il est, il en résulte pour eux toutes les plus belles vérités[1], tantôt, que s'il n'est pas, nous détruisons toutes les vérités que nous possédons sur eux ; dans la troisième et la huitième, qui traitent des objets de l'entendement discursif, (car ceux-ci viennent immédiatement à la suite des intelligibles), tantôt, que s'il est, il est démontré que ces objets concordent avec nos notions, tantôt, s'il n'est pas, qu'ils se montrent en désaccord avec elles ; dans la quatrième et la neuvième, qui ont pour sujet les espèces corporelles, (car elles sont des objets de l'entendement discursif, selon la division de la ligne dans la *République*), que si l'un est, ces objets sont, mais que s'il n'est pas, il n'est pas possible qu'ils soient ; dans les deux dernières, la cinquième et la dixième, qui traitent du réceptacle des corps, tantôt que la dixième est d'accord avec la cinquième[2], qui pose l'être de l'un, tantôt qu'elle n'est pas d'accord avec elle[3]. Il faut admirer cette disposition et à cause de l'ordre qu'elle établit et à cause de l'intelligence pénétrante qu'elle atteste ; car l'auteur a compris que tantôt il faut prendre les conclusions comme absurdes, tantôt comme vraies et résultant de la nature des choses ; et en outre on peut excuser l'innovation qu'il présente sur le nombre des hypothèses et en imaginant une certaine hypothèse qui ne sert à rien et surtout en essayant d'en opposer aux cinq premières un nombre égal, chacune à chacune. Il n'y a rien d'absurde à soutenir que l'un n'est pas, et on ne conclurait[4] rien d'impossible en admettant cette hypothèse ; car cet un n'est

1 T. VI. 26. 1057.

2 Ainsi formulée (159 b.) ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα καὶ οὐχ οὕτως (c'est-à-dire comme a conclusion précédente : ταὐτὰ. καὶ ἕτερα ἀλλήλων, καὶ κινούμενα καὶ ἑστῶτα, καὶ πάντα τὰ ἐνάντια πάθη πεπονθότα) ἔχει τἆλλα τοῦ ἑνὸς, ἢ οὕτω μόνον.

3 Il y a ici des lacunes signalées par Cousin : *aliquid deesse videtur*, que j'ai comblées.

4 Je lis περὶ αὐτοῦ au lieu de περὶ αὐτῶν.

pas l'un absolument premier de l'universalité des choses ; il est seulement supérieur à l'être[1]. Mais les absurdités qui viennent après cette hypothèse, en sont des conséquences nécessaires: ainsi nous ne pourrons pas faire correspondre la sixième hypothèse[2] à la première[3] ni les autres aux autres : car c'est cet ordre qui lui a donné l'idée de diviser l'hypothèse qui était une, et d'augmenter le nombre. Après ces commentateurs, Plutarque, notre grand père,(qui avait admis sur l'autorité des anciens maîtres que les hypothèses sont au nombre de neuf, et concluait, conformément à la nouvelle interprétation, d'après les cinq, du fait que l'un est, la vérité des propositions, mais dans les autres montrait les absurdités résultant du fait que l'un n'est pas, et en outre que tout le traité a pour objet les principes) — soutient que par le fait que l'un est, sont les hypostases premières et archiques des êtres, aussi bien celles qui en sont séparées et élevées au-dessus d'elles que celles qui apparaissent et se manifestent dans les choses mêmes, et que par le fait que l'un n'est pas, l'ordre des choses disparaît complètement. Admettant ces données, il établit que la première hypothèse a pour sujet Dieu; la deuxième, la raison ; la troisième, l'âme ; la quatrième, l'espèce matérielle; la cinquième, la matière, dans lesquelles[4] dernières sont posés les autres que l'un : (car, comme nous l'avons dit, c'était l'usage chez les Pythagoriciens de nommer un toutes les substances incorporelles et séparables, et *autres* la substance corporelle et dont l'hypostase est dans les corps) de sorte que, comme il est rationnel, les trois hypothèses qui recherchent quel rapport l'un soutient avec lui-même et avec les autres, ont pour sujet les trois causes archiques,[5] les trois causes séparables ; les deux autres,[6] qui recherchent comment se comportent les *autres* et par rapport les uns aux autres et par rapport à l'un, amènent la forme et la matière ; car celles-

1 T. VI. 27. Col. 1058.
2 *Parm.*, 160. d. 163 b. si l'un n'est pas, tout est.
3 Id. 137 c. 142 b. si l'un est, rien n'est.
4 Qui comprennent l'espèce matérielle et la matière.
5 T. VI. 28. Col. 1059.
6 Du premier groupe qui en contient cinq.

ci sont *réellement* autres [1], et appartiennent à d'autres, et non à elles mêmes : [2] ce sont plutôt des causes coopérantes que des causes mêmes, comme il a été déterminé dans le *Phédon* [3]. Ayant donc vu que par le fait de l'être de l'un, Parménide par ces cinq hypothèses, amène ces cinq principes, et ceux qui sont en dehors des choses et ceux qui sont en elles, il dit que dans les quatre dernières il est démontré que, si cet un qui est dans les êtres n'est pas, — si l'on entend ce non être comme sous un rapport étant, sous un autre n'étant pas, il n'y aura plus que le sensible; (car n'étant pas intelligible, l'un sera seulement sensible) ; et parmi les connaissances, il n'y aura plus que la sensation, ce qui est démontré absurde dans la sixième hypothèse, à savoir, que parmi les connaissances il n'y ait que la sensation, et que parmi les choses connaissables, il n'y ait que les choses sensibles. Mais si l'un n'est véritablement pas, entendu dans le sens du non être absolu, toute connaissance s'évanouit, comme tout objet connaissable, ce dont l'absurdité est démontrée dans la septième des hypothèses ; et de même les *autres*, l'un n'étant pas, ce que pose la sixième hypothèse, seront semblables à des rêves et à des ombres, thèse dont la huitième des hypothèses démontre l'absurdité. Et si l'un n'est pas, dans le sens de l'absolument non étant, il n'aura même pas l'hypostase de ces imaginations qui se produisent dans les rêves, comme le prouve clairement la neuvième des hypothèses. De sorte que si l'on disait que la première hypothèse est par rapport aux autres hypothèses [4] ce que le premier et unique principe de l'universalité des choses est aux êtres, que les quatre suivantes du premier groupe traitent des principes qui sont après l'un, et que les quatre qui viennent après celles-là concluent que l'un étant supprimé, tout ce qui est montré enfermé dans des limites [5],

1 Un manuscrit c. donne ὄντος au lieu de ὄντως.

2 Ne sont pas en soi : la matière est toujours la matière d'*autre* chose qu'elle-même, comme la forme est toujours la forme de quelqu'*autre* chose.

3 P. 97.

4 T. VI. 29. Col. 1060.

5 Stallbaum. lit τὰ ἐν τοῖς πέρασι δεδεσμένα. Cousin : ἐν τοῖς τέτρασι, sans mentionner ni l'un ni l'autre de variante dans les manuscrits. Je préfère la première leçon qui donne le sens : tous les êtres *finis* sont *anéantis*.

est par la même anéanti, on aurait présenté une interprétation exacte et vraie. Car la troisième[1] hypothèse montrant que si l'un être est, sera tout l'ordre de l'âme, la septième montre que, s'il n'est pas, toutes les facultés de connaissance sont anéanties, la faculté de sensation, celle de l'imagination, celle de l'entendement. La quatrième montrant que si cet un là est, sont aussi en quelque manière les espèces matérielles, (car celles-ci participent en quelque manière de l'un être), la huitième montre, que si cet un là seul n'est pas, la pluralité des sensibles sera comme des rêves, et ils ne participeront d'aucune manière de la substance et de la distinction spécifique. La cinquième faisant voir que si l'un est, sera aussi la matière (quoique ne participant pas de l'un être, en tant qu'il est étant, mais seulement en tant qu'il est un), la neuvième montre que rien absolument ne sera et ne participe même d'une ombre, si l'un n'est pas ; car comment, cette cause étant anéantie, pourrait-il y avoir l'une quelconque de toutes les choses ? Nous avons donc selon ce plan, la première hypothèse traitant de l'un, que Platon, dans la *République*[2] a posé ouvertement au-delà de la substance et de l'être ; les quatre suivantes traitant des êtres, dont les deux premières ont pour sujet les êtres qui sont toujours, les deux autres, les êtres engendrés, d'après la division du *Timée*, qui distingue des choses connaissables par la pensée aidée de l'entendement[3], les choses connaissables par l'opinion aidée de la sensation[4] ; ou si tu le préfères, les quatre seront selon la division de la ligne, dans la *République*[5], dont il a attribué une partie aux

1 Les manuscrits donnent δευτέρας ; mais il faut lire τρίτης ; car c'est dans la 3e hypothèse qu'il est traité de l'âme. Voir plus haut. Col. 1059. l. 5.

2 *de Rep.*. VI. 569. b.

3 T. VI. 30. Col. 1060.

4 *Tim.*, 27. d.

5 *de Rep.*, VI 509. d « Perinde ac si lineam (γράμμην) acceperis in duas partes sectam, utramque rursus partem eadem proportione seca, adspectabile dico genus et intelligibile, eaque facta divisione protenus apparebit, primum quidem in adspectabili genere, ratione claritatis habita, partem unam emersuram esse imaginum quæ sunt quasi rerum umbræ ; alteram complexuram esse *res ipsas* visibiles quarum referuntur imagines; 510 b. « Considère d'un autre côté, comment il faut opérer la division de l'intelligible ? — Comment ? — L'âme se servant de ces parties ainsi faites comme d'images, est obligée de rechercher une partie de l'intelligible en partant d'hypothèses, se dirigeant non vers le principe, mais vers la fin, tandis que

intelligibles, l'autre aux sensibles, l'une aux hénades, l'autre à ce qu'on appelle ici *les autres* ; et de la partie la plus grande, l'une consiste dans les intelligibles, l'autre dans les choses objets de l'entendement discursif, de même que de nos deux hypothèses, l'une a pour objet la raison, l'autre l'âme ; et de la partie la plus petite, il a attribué l'une aux choses sensibles, l'autre aux choses perçues par l'imagination, de même qu'ici nous avons dit que la quatrième a pour objet les espèces matérielles, qui sont proprement sensibles ; la cinquième, la matière, qui est analogue aux choses vues par l'imagination, à cause de l'indétermination de la connaissance que nous acquérons d'elle. Ainsi donc quatre principes, après le principe un et premier, deux séparés des choses et élevés au-dessus d'elles [1], deux qui servent à compléter la nature des choses [2], et quatre hypothèses après la première, où l'un est posé être, et quatre autres montrant les absurdités qui résultent si l'on supprime l'un : voilà ce qu'on doit adopter de ce grand homme qui, par une science parfaite, distingue les uns des autres les buts des hypothèses, qui amène les principes suprêmes, tous, sans qu'ils nous en manque un, qui a pris une conscience sûre de toute la méthode de discussion de Parménide, et qui, après en avoir distingué les membres, reconstitue en un corps vivant et un les opinions dispersées et confondues dans les écrits des anciens [3]. Que pourrons-nous donc dire, après tant et de si éminents commentateurs de Platon ? Qu'ajouterons-nous de notre propre fonds ? Sans doute il nous conviendra de répéter bien haut ce mot d'Homère, [4] « le dernier est le plus parfait » [5]. C'est celui qui, à Athènes, nous a dirigé dans ces études , [6] qui a allumé la lumière intellec-

l'autre partie qui va au principe inconditionné, elle la recherche en partant d'une hypothèse, mais sans employer les images qui entourent la précédente, et suit sa voie par les espèces et au moyen des espèces ». Conf., Procl., *in Tim.*, 105 c.

1 ἐξῃρημέναι.

2 συμπληρωτικαί.

3 Il est clair que Proclus indique ici Syrianus.

4 Il., XXIII. V. 536.

5 T. VI 31. Col. 1061.

6 Nous voyons ici que c'est sous la direction de son maître que Proclus avait lu *République* et les *Lois*, comme nous l'avait appris, sans mentionner ce détail, Marinus, *Vit. Procl.*, 14.

tuelle qui éclaire toute cette discipline, tantôt la ramenant à une forme d'interprétation plus théologique, tantôt se bornant à faire quelques changements, tout en suivant fidèlement et Platon lui-même et le texte de son ouvrage. Car il estime que la première hypothèse a pour sujet le Dieu absolument premier ; la deuxième, les intelligibles ; mais puisqu il y a une largeur dans les intelligibles et une pluralité d'ordres des Dieux, il estime que chacun de ces ordres est désigné d'un nom symbolique par Platon, qu'ils sont tous exprimés par des noms philosophiques, qui ne sont pas, d'habitude, employés par les auteurs qui ont écrit des Théogonies, mais qui ne signifient pas les hyparxis des Dieux, comme le font les surnoms des genres divins qui nous ont été révélés par les Dieux eux-mêmes ; mais il pense, comme je l'ai dit, [1] que par des termes connus des philosophes, tels que totalité [2], pluralité, infinité, limite, qui ont avec ces ordres un rapport extrême d'affinité et occupent le rang qui leur appartient [3], nous sont enseignées et interprétées, sans qu'il en manque, toutes les processions divines intelligibles, intellectuelles, hypercosmiques. C'est par là que sont en outre acquises toutes les conséquences qui en dérivent, qui sont les symboles des diacosmes divins ; et de plus, toutes celles qui sont affirmées dans la deuxième hypothèse [4] sont niées selon la première : ce qui fait voir [5], que la cause première est séparée et élevée au-dessus de tous les diacosmes divins, tandis que les autres (causes) ont procédé diversement selon diverses propriétés caractéristiques déterminées ; car dans celle ci [6] l'un n'est pas le premier un ; (car tout y est tissu avec l'être [7]) ; ce n'est pas non plus l'un inséparable de l'être : mais il est en lui (dans l'un) comme une sorte d'habitude, de possession cons-

1 ἄλλως ἔφην, lit Stallbaum : au lieu de ἀλλ'ὡς ἔφην, que donne Cousin très judicieusement.

2 Ici encore Stallbaum donne la fausse leçon ὑλότητος, matérialité.

3 τάξιν πρέπουσαν.

4 T. VI. 32. Col. 1062.

5 εἰς ἔνδειξιν τοῦ, mots qu'omet Stallbaum, et qu'insère Cousin, soit par conjecture soit sur l'autorité des manuscrits.

6 La deuxième hypothèse.

7 Cousin rectifie les manuscrits qui donnent συμπέπλεκται γὰρ πάντα οὖν, qu'il change en τῷ ἑνί, avec toute raison.

tante et habituelle, ὡς ἕξις τις. Ainsi donc il le distingue clairement, et affirme que cet un ci est à part (pour et en lui-même), et évidemment qu'il signifie une hénade divine, absolue et indépendante. Car toute cause séparable, présidant à une pluralité, engendre une double pluralité, l'une séparable, semblable à elle-même, l'autre inséparable de ses participants. Ainsi de même que l'âme une a engendré et les âmes séparables des corps et les inséparables, et de même que la raison une et universelle a créé d'une part les raisons séparables des âmes et les raisons qui sont en elles selon *l'habitude*, καθ' ἕξιν, de même l'un a produit d'une part les hénades absolues et indépendantes, séparées et au-dessus de leurs participants, et d'autres comme étant les unions [1] d'autres choses unifiées selon elles et dans lesquelles elles sont. Il dit donc que toute la deuxième hypothèse nous fait apparaître la pluralité des hénades absolues et indépendantes, auxquelles sont rattachées toutes les choses dont nous parle la deuxième hypothèse, qui nous fait connaître clairement, dans leur succession, toutes les propriétés de ces choses, par le moyen de ces hénades, et quelle est leur nature [2]. Si cela est exact, il nous faut examiner chacune des conclusions, voir à quels ordres divins chacune convient, et opérer ainsi la division [3]

1 ἑνώσεις les forces unifiantes, les causes internes de l'union de...

2 Cette pensée est assez obscure ; la deuxième hypothèse traite des intelligibles, et l'on se demande comment elle nous fait connaître, ἐκφαίνει, les hénades indépendantes, auxquelles sont suspendues les choses, dont elle traite *elle-même*, περὶ ὧν διδάσκει ἡ δευτέρα ? C'est sans doute indirectement : elle nous les fait connaître par leurs processions. Mais alors quelle est l'hypothèse qui traite directement de ces hénades absolues? Cousin change ἐξήρηται en ἐξήρτηται ; mais cela ne résout pas la difficulté. Je changerais plutôt le premier δευτέρα en πρώτη : si l'on peut faire entrer les hénades absolues dans la sphère du Dieu Premier, qui est le sujet de la première.

3 κατ' ἄρθρα ποιεῖσθαι τὴν διαίρεσιν, c'est-à-dire qu'on considère le système des neuf hypothèses comme un corps organisé, comme un corps où, par la vertu d'une unité interne, chaque partie est un membre, c'est-à-dire qu'elle existe pour toutes les autres, comme toutes les autres existent pour elle... Cette division par membres a donc pour objet, de distinguer dans un ensemble, l'unité interne qui en fait un tout, le nombre, l'ordre, la fonction, la situation des parties relativement les unes aux autres, leur subordination ou leur coordination entr'elles, le rapport qu'elles ont au tout et la part active que chacune prend à la vie totale. Il est clair que c'est là une connaissance parfaite et complète, qui pénètre dans l'essence intime et la vraie nature de la chose. C'est dans ce sens qu'Aristote emploie διαρθροῦν (avec l'équivalent προάγειν) qu'il oppose à τύπῳ διορίζειν et à

de la deuxième hypothèse selon ses membres naturels. [1] La troisième ne traite pas de toute espèce d'âme purement [2], mais de toutes celles qui ont procédé après l'âme divine : car toutes les âmes divines sont comprises dans la deuxième hypothèse, et il est évident que c'est en celle-là que Platon lui-même a dit que l'un participe aussi du temps. Or participer du temps est une propriété qui appartient aux âmes premières, mais non aux substances intellectuelles, dans lesquelles n'ont place ni le : *était*, ni le : *sera*, mais seulement le : *est*, qui est éternel. Donc la substance universelle étant divisée en substance divinisée et substance considérée en soi et par soi, toute substance divinisée, sans exception ni réserve ni addition, qu'elle soit par hyparxis,

ὑπογράφειν, qui signifient une connaissance superficielle et vague, qui ne voit dans la chose qu'une masse de parties non organisées, considérée comme un pur quantum matériel. Conf. Bonitz *ad Metaph.*, p. 83.

1 Conf. Procl., *Theol. Plat.*, I p. 21-29. « Sur la première hypothèse tous les auteurs à peu près sont d'accord entr'eux et estiment que par elle Platon défend et soutient l'élément ineffable et inconnaissable, au delà de tous les êtres, du principe hypersubstantiel de l'universalité des choses ; mais sur l'hypothèse qui vient après celle-ci, ils ne l'interprètent pas tous de la même manière. Les anciens et les partisans de la philosophie de Plotin (Porphyre. Conf. *Enn.* V. I. 8) disent qu'il désigne ici la nature intellectuelle, qui s'est écartée (je lis ἀφισταμένην au lieu d'ὑφισταμένην) du principe hypersubstantiel des êtres et s'efforcent de mettre d'accord avec la puissance une et universelle de la raison toutes les conclusions qui sont produites par cette hypothèse. Le maître qui nous a instruit de la vraie doctrine sur les Dieux, et qui est, pour parler comme Homère, l'ami familier, ὀαριστής de Platon, modifiant ce qu'il y avait d'indéterminé dans la théorie des anciens, et lui donnant un sens précis et une détermination nette, ramenant la confusion où ils les avaient laissés les différents ordres à une distinction intellectuelle, dans ses conférences non écrites (je lis ἀγράφοις au lieu d'ἀπογράφοις) et dans ses traités spéciaux sur ce sujet, nous prescrivait de faire la division des conclusions membre par membre, κατ'ἄρθρα. (articulatim membratim) et de transporter cette division aux diacosmes divins, faisant concorder et adapter les premières et les plus simples des conclusions démontrées avec les plus simples des êtres, des moyennes avec les moyens, dans l'ordre qu'ils ont parmi les êtres, les dernières et leurs formes multiples, avec les derniers... Nous nous sommes expliqué ici avec beaucoup de développements sur ce point, qu'il est nécessaire que la deuxième hypothèse fasse apparaître d'un côté tous les diacosmes divins et que d'un autre côté, partant d'en haut, des principes les plus simples et des plus uns, elle descende et passe dans la pluralité universelle et dans tout le nombre des choses divines, constituant d'une part un suppôt pour les *hénades des Dieux*, de l'autre, soit divisée avec et répartie dans les propriétés caratéristiques mystérieuses et inexprimables de ces hénades », — Le mot ὑπεστρωμένη ταῖς ἑνάσι τῶν θεῶν semble prouver que la première hypothèse traite des *hénades* des Dieux, puisque la deuxième fournit à ces hénades leur suppôt, leur substrat, leur fondement, et comme leurs véhicules, ὀχήματα, c'est-à-dire leurs organes.

2 T. VI 33. Col. 1063.

intelligible ou intellectuelle ou physique, est exposée dans la deuxième des hypothèses ; de sorte que si tu veux concevoir, selon cette théorie, comment et dans quel ordre ont été disposées les hypothèses qui suivent, admets que la première hypothèse est sur l'un Dieu [1], et explique comment il engendre et ordonne tous les ordres des Dieux ; que la deuxième traite de tous les ordres divins et explique comment ils ont procédé de l'un, et de l'ordre conjoint et lié à chaque substance [2] ; que la troisième traite des âmes qui sont devenues semblables aux Dieux, mais n'ont pas obtenu, dans le partage, une substance divinisée; que la quatrième traite des choses matérielles, et explique comment elles sont produites par les dieux et dans quels rangs elles ont été produites ; que la cinquième traite de la matière et explique comment elle ne participe pas des hénades spécifiques, et a obtenu, dans le partage [3], son hypostase d'en haut, de la monade hypersubstantielle et une [4]; car l'un et l'illumination de l'un va jusqu'à la matière [5] et en éclaire la nature indéterminée. Voilà les idées générales et les points de vue communs que j'avais à présenter sur les hypotheses: mais il faut maintenant exposer sur chacune à part les arguments qui lui appartiennent en propre. Il nous faut donc de nouveau reprendre dès le commencement le texte littéral de la première hypothèse, et examiner toute la discussion qui porte sur elle.

1 Ou le Dieu un.

2 Chaque ordre a sa substance propre, et ils sont tous associés chacun à chacune.

3 C'est la répartition divine, le sort divin qui a assigné à chaque chose son rang, sa fonction, sa valeur, dans l'ordre universel.

4 Procl., *Theol. Plat.*, I. p. 30. « Puisque cette hypothèse (la deuxième), commence par l'un être, et crée de l'un la première sommité des intelligibles, et aboutit en finissant à la substance qui participe du temps et produit les âmes divines à la limite extreme des diacosmes divins, il est absolument nécessaire que la troisième nous montre toute la pluralité des âmes particulières et les différences qui s'y présentent, dans des conclusions multiples et diverses ; car c'est jusqu'à elles que procede l'hypostase séparable et incorporelle. Après celle-ci, vient l'hypostase divisible dans les corps et inséparable de la matière, que la quatrième hypothèse nous fait voir rattachée par en haut aux Dieux. La dernière, qui est la procession de la matière considérée soit comme une, soit comme diverse et multiple, est exposée dans la cinquieme hypothèse, par des négations, par suite de sa dissemblance avec le premier qui est dissemblable d'elle ». On voit que Proclus ne parle dans la *Theologie platonique*, comme dans le commentaire du *Parménide*, que du premier groupe des cinq premières hypothèses.

5 T. VI. 34. Col. 1064.

§ 123. — « Soit donc, dit-il : Si l'un est, n'est-il pas certain que l'un ne sera pas plusieurs [1] » ?

Il nous faut dire d'abord quel est le but de la première hypothèse : est-ce Dieu seulement, ou Dieu et les Dieux, comme le disent quelques commentateurs. (Car il est évident que la discussion porte sur une chose qui possède une hyparxis, et que contrairement à l'idée que quelques-uns s'en sont faite, cet un n'est pas exclusivement dépourvu d'hypostase, et que l'hypothèse n'aboutit pas à une conclusion absurde, quoiqu'on puisse apporter en témoignage ce qui est dit à la fin de l'hypothèse : « Est-ce que tout cela que nous disons de l'un n'est pas impossible [2] ? » (nous expliquerons dans quel sens il a dit cela), il est évident, comme je le disais, que cet un, dont l'argumentation présente nie tous les prédicats, n'est pas dépourvu d'hypostase; car toutes les conclusions qui sont prouvées être impossibles par une argumentation rigoureuse, il en démontre l'impossibilité par l'hypothèse ou par la conséquence : quand l'une et l'autre sont possibles, la proposition qu'on expose est possible. Or l'hypothèse que l'un est, est vraie. En effet l'hôte d'Elée [3] montre que c'est la chose du monde la plus absurde [4] que l'un ne soit pas, puisque c'est seulement parce qu'il a participé à cet un là, préexistant en toute chose, que l'un réel [5] existe. Car il a, là [6], défini, à son tour, le être véritablement un comme

1 *Parm.*, 137. c. Ici commence la discussion sur les hypothèses, et sur la première d'entr'elles.

2 Proclus cite inexactement. *Parm.*, 142. a. ἢ οὐ δυνατὰ ταῦτα περὶ τὸ ἕν. Le texte de Platon donne : Ἦ δυνατον οὖν περὶ τὸ ἕν ταῦθ' οὕτως ἔχειν ; οὔκουν, εμοιγε δοκει. Conf. les extraits de la *Théologie Platonique*, que nous traduisons plus loin, à la fin du VII[e] livre.

3 T. VI. 135. Col. 1065.

4 Le texte ὡς εἰς ἄτοπον ἁπάντων, évidemment altéré, est modifié par Cousin dans sa première édition par le changement de εἰς en εἴη, dans sa deuxième, par l'addition εις τα μαλιστα ατοπον, qui explique mieux le génitif άπαντων. Stallb. préfère simplement changer εἰς en εστι : « c'est, entre toutes, une chose absurde. »

5 C'est-à-dire l'un être, comme l'entend Parménide. Proclus distingue l'un ἁπλῶς purement un, que rien ne détermine, ni ne limite de l'un ὡς ἀληθῶς, car cet ὡς αληθως est déjà une détermination.

6 *Soph.*, 244. e. Il s'agit de l'un des Eléates qu'ils faisaient un *Tout*, ὅλον, et dont Platon dit qu'il ne peut être l'un, parce qu'un tout a nécessairement des parties, mais que s'il n'est pas l'un même, il peut εχειν μεμερισμενον παθος τοῦ ἑνός — c'est-à-dire qu'il peut participer divisément de l'un, et posséder une manière d'être de l'un, quoique divisée. C'est ce que Proclus paraphrase plus haut dans ces termes ;

absolument sans parties. Or ce qui est démontré tout d'abord dans la première hypothèse, c'est que l'un n'a pas de parties, et il amène, comme conséquences à sa suite, toutes les autres conclusions qui se suivent et qui sont démontrées par des lemmes nécessaires. Si donc l'un véritablement un, (car tous les autres sont véritablement) est avant les véritablement, il est ridicule de dire que le véritablement est dépourvu d'hypostase [1]. Le véritablement un est l'un sans parties [2], et c'est celui qui dans la première hypothèse est démontré au-delà de tout, [3] puisque du fait qu'il n'a pas de parties, s'ensuivent toutes les propriétés par lesquelles il est démontré être l'un avant tout. Il est donc nécessaire absolument que ce soit cet un dont tout est nié, car c'est nécessairement lui, puisque le sans parties est véritablement un. En effet, comme il est dit dans le *Sophiste*, le véritablement un est tel qu'est exposé ici l'un. Ainsi donc la conséquence des propositions de l'argument hypothétique est nécessaire. Donc tout ce qui est est quelque chose, qui a une hyparxis, est prouvé par cette force de la conséquence. Si donc ce dont traite la discussion est quelque chose qui a une hypostase, il est évident d'un autre côté que ce quelque chose n'est pas substantiel : car il niera de l'un la substance même [4]. Il reste donc nécessairement que cet un soit de la catégorie des choses qui sont après la substance, telles que le devenir, ou la matière ou appartienne à la

τοῦτο τὸ ἕν πεπονθότος μόνου ὑφεστῶτος πανταχοῦ τοῦ ὡς ἀληθῶς προϋπάρχοντος et ce qu'il développe dans sa *Théologie platonique*, 1. p. 8. « Dans le *Sophiste*, discutant dialectiquement sur l'*être* et sur l'hypostase de l'un séparé de l'etre, et élevant des objections contre les philosophes anciens, il démontre que tous les êtres sont suspendus à leur propre cause, à l'être étant primairement, mais que l'être lui-même participe de l'hénade séparée et élevée au-dessus de l'universalité des êtres, et qu'il a subi l'action de l'un, ὡς πεπονθός ἐστι τὸ ἕν, mais qu'il n'est pas l'un en soi, αὐτὸ ἕν, mais qu'il est abaissé au-dessous de l'un, et est seulement unifié, mais non primairement un ».

1 Tout ce passage est plein de difficultés et presque de contradictions. Salebrosus locus. dit Cousin, et avec raison, On ne saisit pas la distinction de l'un ἁπλῶς, au-dessus de la substance, de l'un ὡς ἀληθῶς et de l'un πρὸ πάντων. On ne peut s'empêcher de croire que le texte est altéré.

2 Cousin lit : τὸ ἀληθῶς ἕν, le véritablement un.

3 Damasc., *de Princip.*, § 1. « Ce qu'on appelle le principe un et suprême de tout est-il au delà de Tout ».

4 Il a une hyparxis, mais non une hypostase ni une substance : ce n'est pas l'un être.

catégorie des choses qui sont au-dessus de la substance[1]. Or il n'est pas de la catégorie des choses qui sont après la substance; (car tout ce qui appartient à cette catégorie participe du temps, en tant que génération et devenir: et il nie cela même de l'un, à savoir qu'il participe du temps :) il est donc en quelque sorte comme la matière; mais il prouve que celui-ci même n'est pas. Donc il est au-dessus de la substance, cet un sur lequel portent les démonstrations selon la première hypothèse. Donc nécessairement, puisque le divin seul, mais tout le divin, est au-dessus de la substance, la discussion engagée ici porte exclusivement sur le Dieu Premier, qui seul est au-dessus de la substance, ou aussi sur tous les dieux qui viennent après lui, comme le pensent quelques auteurs dont l'opinion est pour nous digne de respect. Car puisque tout Dieu, en tant que Dieu, est une hénade (car ce qui constitue la divinité de toute substance, c'est l'un), ils croient pouvoir rattacher par cet un à la recherche sur le Dieu premier, l'exposition de la doctrine relative à tous les dieux; car tous sont des hénades hypersubstantielles, et qui s'élèvent au-dessus de la pluralité des êtres et sont les *sommités* des substances. Mais si nous appelons dans le même sens un et la cause absolument première et les autres dieux, il fallait leur assigner une seule hypothèse ; car nous ne ferions par là que dire que la discussion ne porte pas plutôt sur l'un primairement un que sur les autres hénades[2]? Mais si l'un absolument premier, comme ils le pensent eux-mêmes de préférence, est assurément ce qui est seul et à part de tout, qui ne se coordonne avec aucune des autres choses, qui est imparticipable lui même et se ravit, comme ils le disent, au-dessus et se détache de l'universalité des choses, qui, séparé et élevé au-dessus d'elles, est inconnaissable à tous, si d'un autre côté chacune des autres hénades est en quelque manière participable et non pas seulement hénade, mais aussi participant de sa pluralité propre et de la substance[3]

1 T. VI. 36. Col. 1066.
2 Stallbaum veut qu'on lise : οὐδὲν ἄρ'ἄλλο, en changeant ἄν du texte en ἄρα; Cousin, sans dire pourquoi, lit : οὐδὲν γαρ ἄν ἄλλο, en ajoutant γάρ.
3 T. VI. 37. Col. 1067.

soit intelligible, soit intellectuelle, soit psychique, soit corporelle : — car la participation procède jusqu'à cette dernière : — quelle raison y a-t-il alors de rapporter à une seule hypothèse l'un qui n'est pas connuméré avec les êtres, ni en général coordonné avec les plusieurs, c'est-à-dire avec les hénades qui sont, il est vrai, participées par les êtres, mais qui embrassent et contiennent les plusieurs ? Car les mêmes raisonnements ne s'appliquent pas à l'âme imparticipable et à l'âme participable ; les propriétés caractéristiques de la participable ne sauraient convenir à l'imparticipable, et celles de l'âme supérieure à celles de la plus pauvre ; car l'une alors ne serait pas en soi et par soi et ne serait pas séparée et élevée au-dessus des plusieurs, ni l'autre coordonnée à la pluralité des âmes [1]. Mais il ne faut pas davantage connumérer la raison participable avec les raisons plusieurs, car [2] les propriétés caractéristiques de toutes ces raisons ne sont pas les mêmes. En effet alors l'une ne jouerait pas le rôle de monade, et les autres celui de nombre, dont l'hypostase est autour de cette monade. Et si ceux qui ont avancé cette théorie sur la première hypothèse croient que les trois Rois dont il est question dans les *Lettres* existent par le deuxième un [3], (en effet c'est ainsi que le pensent dans leurs explications sur ceux-ci, ceux qui soutiennent que la première hypothèse a pour objet non seulement Dieu, mais tous les dieux *purement* dieux, (sans restriction ni réserve, ni limitation, ni détermination) afin que l'un ne soit pas connuméré avec les choses inférieures, parce qu'il est supérieur à toute connumération avec les choses qui viennent après lui, et ne peut se coordonner avec aucune [4], — c'est ainsi qu'ils interprètent la théologie de Platon) — comment pourrons nous encore ranger Dieu et les Dieux dans une seule et même hypothèse, et faire accorder également avec eux tous les

1 La distinction serait effacée entr'elles.

2 γὰρ a ici le sens explicatif.

3 De Platon, *Ep.* II, 312 e. « Tout est *autour* du Roi de tout : tout est à cause de lui ; il est la cause de tout ce qui est beau ; le deuxième roi est autour des choses du deuxième ordre ; le troisième autour des troisièmes. Conf. Procl., *Theol. Platon.* II, p. 103.

4 La phrase est anacoluthe.

mêmes négations. Car supposons même que tout Dieu soit un [1] : du moins l'un qui est en lui n'est ni séparable ni inconnaissable ni incirconscrit de la même manière que l'un absolument premier. Et si Platon lui-même à la fin de la première hypothèse dit que l'un ne participe ni de la substance ni de l'être, et que l'un n'est participé par aucune substance, comment est-il possible d'unir et de lier cet un avec les autres hénades, puisqu'elles sont toutes participées par des substances [2]. De même donc que si quelqu'un disait que l'âme ne se sert d'aucun corps, il ne parlerait pas de toute âme, mais seulement de l'âme imparticipable, et s'il disait en général que la raison n'est pas participée par l'âme, il parlerait seulement de la raison imparticipable, de même, celui qui pose l'un hypersubstantiel absolument séparé et élevé au-dessus de toute substance et de tout être, entend seulement l'un absolument premier et imparticipable et non tout ce qui est, de quelque manière que ce soit, un. Et s'il dit encore que l'un est au-delà de l'un et de la substance, (car il ne donne pas ici à ce mot son sens propre et éminent) [3] comment pourrait-on être dans le vrai en le disant des hénades qui sont après le premier un ; car de l'un participé par la pluralité et de celui qui est immanent aux êtres, il n'est pas du tout possible de dire qu'il est supérieur à l'un, puisqu'il n'est même pas purement élevé au-dessus et séparé de l'être [4]. C'est comme si quelqu'un prétendait que l'âme qui a des points communs avec les corps est supérieure à l'âme. Et si nous croyons toute la pluralité [5] des Dieux et tout l'un qui est participé par l'être, exposés et traités dans la deuxième hypothèse [6], si c'est celui-là même

1 T. VI. 38. Col. 1068.

2 C'est même leur seule raison d'être, dans le système de Proclus.

3 Il est moins que nécessaire de mettre ici une parenthèse, quoiqu'elle se trouve dans les manuscrits et les éditions.

4 Avec Taylor, je lis ἐξῄρηται au lieu de ἐξήρτηται.

5 Au lieu de ταράττειν je lis πράττειν.

6 Damascius, *de Princip.*, p. 160 éd. Kopp. trad. Fr. t. II. « On appelle être et substance la sommité de l'intelligible ; c'est là qu'est ce purement intelligible, qui dans le *Sophiste* est démontré être immobile, et que dans la deuxième hypothèse du *Parménide*, après avoir admis le premier être, il a appelé l'un être, faisant produire de lui tous les êtres de quelque manière qu'ils soient, tout ce qui est dit être ou devenir, ou n'être pas, comme il est dit à cet endroit ; c'est celui-là enfin qu'il appelle aussi substance tout au commencement de l'hypothèse. » Conf. Proclus, Extraits de sa *Théologie*, sur la IIe hypothèse à la fin du IIIe volume.

qu'ils étudient et cherchent en poussant toute la discussion sur les dieux dans la première hypothèse [1], de quoi devra traiter [2] cette discussion-ci qui ajoute aux considérations sur le Premier la recherche relative à la pluralité des Dieux? Car cet un là, coordonné à l'être et qui procède avec l'être, qu'est il autre chose que la pluralité des Dieux, qui divinise toute l'hypostase de l'être et qui contient dans son essence une [3] toute la pluralité substantielle? Car toute substance divine est comme le substrat des hénades des Dieux, et tout l'un participé est le principe d'unité de la substance intelligible ou intellectuelle, et, en outre, de la substance psychique ou corporelle, et chacun des dieux n'est autre chose que ce qui a participé de l'un. Car de même que l'homme au sens éminent n'est tel que selon l'âme, de même le dieu au sens éminent n'est tel que selon l'un; car chacun des deux (l'un et l'âme) est l'élément le plus éminent et le plus vrai de ceux qui constituent chacun des deux (l'homme et le Dieu) dans son essence complète, et chacune de toutes les choses ne subsiste que par son élément le plus propre et le plus vrai. Donc nécessairement la première hypothèse a pour objet seulement Dieu, en tant que celui-ci est générateur de la pluralité des Dieux, qu'il est de plus séparé et élevé au dessus de la pluralité, et qu'il est incoordonné avec ceux qui ont procédé de lui. C'est pourquoi il nie tout de cet un, en tant qu'il est fondé au-dessus de tout, qu'il est séparé et élevé au-dessus de tout, qu'il produit toutes les propriétés distinctives des dieux, tandis que, par son hyparxis, il est lui-même indéterminé et incirconscrit pour tous [4]: car il n'est pas un certain un, τὶ ἕν, mais purement un : il n'est ni intelligible ou intellectuel, mais il est le principe de l'hypostase des hénades intelligibles et des hénades intellectuelles. Car dans tous les ordres de principes il faut que la pluralité participée soit précédée et présidée [5] par leur imparticipable

1 T. VI. 39. Col. 1068.

2 Trois manuscrits donnent πλάτος au lieu de πλῆθος ; on en pourrait conclure que les deux termes sont équivalents.

3 Ne partes ejus dilabantur.

4 C'est-à-dire qu'il n'est circonscrit par rien, et qu'aucun esprit ne peut le renfermer dans une limite.

5 T. VI. 40. Col. 1069.

et leur espèce primordiale, quoique l'imparticipable soit une cause encore supérieure à l'espèce. C'est ainsi qu'avant les espèces matérielles sont [1] les espèces immatérielles, et avant la vie qui devient dans un autre, la vie séparable, qui n'appartient qu'à elle-même, la vie sans mélange; c'est ainsi que toutes les choses qui sont devenues les choses d'un autre [2] sont précédées et présidées par les choses qui ont leur hypostase par elles-mêmes [3]; donc aussi avant la pluralité des âmes qui se sont partagé les corps est, selon la substance, l'âme imparticipable qui se retourne vers le lieu hypercéleste [4], et avant la pluralité des raisons, la raison une imparticipable, séparable, fondée dès l'éternité en elle-même, maintenant d'en-haut, dans son tout, toutes les substances intellectuelles; et au-dessus de la pluralité des êtres plane l'intelligible absolument premier, sans mélange, qui subsiste par lui-même et seul de son espèce; car autre est l'intelligible dans chaque raison, et autre l'intelligible qui est fondé en lui-même et au-dessus de celui-là. Celui-ci est uniquement intelligible, l'autre est intelligible, mais placé dans les intellectuels; donc aussi au-delà de la pluralité des hénades participées est l'un imparticipable, séparé, comme il a été déjà dit, et élevé au-dessus de tous les diacosmes divins. Ainsi il s'en faut de beaucoup que nous appelions le Dieu Premier la sommité de l'intelligible, comme je vois que le font quelques-uns des plus éminents dans la théologie [5], et que nous fassions le Père de là-haut identique à l'auteur de Tout. Car celui-ci est une hénade participable : il est donc nommé Père intelligible

1 Stallb. ἐπὶ au lieu d'ἔστι.
2 Accidents ou propriétés non substantiels.
3 Stallb. ἐν αὐτοῖς au lieu de αὐτοῖς.
4 Plat., *Phædr.*, 247. c. Conf. Procl., *Platon. Theol.*, VI. p. 393.
5 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 89. « Pour moi je m'étonne de voir tous les autres commentateurs de Platon admettre dans les êtres la royauté intellectuelle, sans reconnaître respectueusement la supériorité ineffable de l'un, et son hyparxis qui dépasse toutes les autres, et particulièrement Origène qui a été à la même école que Plotin. Car lui aussi à son tour s'arrête à la raison et au premier être, et laisse de côté l'un qui est au-delà de toute raison et de tout être... Et si tu veux, contre lui et tous ceux qui soutiennent cette opinion, parlons un peu, pour défendre la vraie pensée de Platon et montrons qu'il déclare que la cause absolument première est au-delà de la raison et séparée de tous les êtres : comme Plotin et Porphyre et tous ceux qui se sont transmis successivement leur doctrine philosophique croient qu'il le soutient. »

et la sommité des intelligibles, et s'il embrasse tout l'intelligible [1], du moins c'est comme Père, tandis que le premier Dieu, dans toute la première hypothèse est dit, non pas Père, mais supérieur à toutes les divinités paternelles. Car celui-là est opposé [2] à la puissance et à la raison des choses dont il est dit le Père, et il constitue avec celles-ci un tout complet, une seule triade [3]. Et c'est là le Dieu véritablement premier, qui est ainsi séparé et élevé au-dessus de toute opposition et de toute composition avec toute chose: il est ainsi beaucoup plus que le Père intelligible [4]; car il n'est le Père d'aucune des

1 T. VI. 41. Col. 1070.

2 La division, condition de la définition, divise le genre en ses espèces. Ces espèces sont appelées διῃρημένα, et ἀντιδιῃρημένα en tant qu'elles sont opposées l'une à l'autre par la division; et en tant que réunies ces espèces constituent un seul genre, on les appelle συνδιῃρημένα, coordinata. Les principes d'après lesquels on divise pouvant être divers, la division d'un même genre, selon divers principes de division, s'appelle συνδιαίρεσις, ou *codivisio*.

3 Damascius, *de Princip.*, p. 128. Kopp. trad. Fr. t. I, p. 158. § 48. « Les deux principes sont appelés: l'un et la relation (σχέσις) qui est la puissance; car la puissance est la première des relations; le troisième est la raison ou ce que nous nommons être. Mais cette démonstration a été donnée par Syrianus et Proclus dans leurs commentaires écrits sur le *Parménide*. Car l'*un est*, qui est placé au commencement de la IIe hypothèse signifie la triade. « Conf. Proclus. Extraits de *la Théologie* sur la 2e hypothèse à la fin du IIIe volume. « Ce qui est au sommet des choses intelligibles et séparé des choses perçues par l'intelligence est, d'après quelques philosophes, le Souverain Principe, le Dieu suprême. Ils se fondent sur cet oracle (reproduit par M. Psellus, 1144 a.) :

ὁ πατὴρ ἑαυτὸν ἥρπασεν
οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ.

Ainsi le Père se ravit lui-même, et même le feu qui est en lui et lui appartient en propre, et dans lequel est contenue sa nature, il le retient auprès de lui, et ne le transmet même pas à sa puissance intellectuelle, à sa raison, qui par conséquent diffère de lui. A cette conception semble se rapporter le passage obscur de l'Anonyme de Turin, IX. I. « Ceux qui disent qu'il se ravit lui-même, ἁρπάσαι ἑαυτὸν hors des choses qui lui appartiennent qu'il se sépare de ses modes et de ses attributs, et qui lui donnent une puissance et une raison, qui sont counifiées, συνῃνῶσθαι, dans sa simplicité parfaite, et qu'il y a une autre raison, et qui, sans le faire sortir de la triade, croient supprimer en lui le nombre, et exigent qu'on le dise absolument un, ceux-là disent des choses qui, sous un point de vue sont exactes et vraies, si du moins ce sont les Dieux, comme ils le prétendent, qui ont proclamé et transmis ces doctrines. »

Mais Proclus, comme on le voit ici, nie que ce soit là le Dieu suprême, et l'extrait du Vaticanus, p. 194. 29. qui dit : « Si le Premier père, le Père intelligible (placé au-dessous de l'un), est dit s'enlever lui-même, ἁρπάζειν, en dehors de la raison et de la puissance, que faut-il penser de celui qui n'a pas même besoin de se ravir ainsi ? » L'expression ἁρπάζειν ἑαυτόν est fréquente chez Proclus. On la retrouve dans la *Théologie Platonique*, p. 270. 8; dans le Commentaire sur le *Cratyle*, p. 62. 22; dans le Commentaire sur le *Parménide* : Col. 628. II. (Cousin): διὸ καὶ αὐτὸς ἀπὸ τοῦ πλήθους ἁρπάζειν ἑαυτὸν ἐπείγεται; id. Col. 1067. 3. αὑτὸ ἁρπάσαν πρὸς τῶν ὅλων.

4 J'ajoute πολλῷ πλεόν ἤ. Cousin change οὕτω en οὔτε avec le sens : « il n'est donc pas Père intelligible, mais beaucoup plus. »

choses inférieures, ni tout entier participable ; il n'est ni au-dessous de la substance intellectuelle, ni au dessous de la substance intelligible [1]. Son unité l'élève au-dessus des hénades participées : il se ravit lui-même au-dessus de toutes les processions de l'être. Concevons donc, nous, comme le but de la première hypothèse, ceci : à savoir qu'elle remonte de l'un être à l'être véritablement être, examine comment il se sépare et s'élève au-dessus de l'universalité des choses, et comment il ne peut être connuméré avec aucun des diacosmes divins.

Deuxièmement [2] voyons à ce sujet quel mode d'argumentation conviendra à cette recherche, comment nous aborderons le plus correctement l'interprétation des questions posées ici, comment enfin, nous pourrons mettre en jeu notre activité mentale au point de vue *logique,* dirai-je, et intellectuel et en même temps divin [3], afin que nous soyons en état de comprendre la puissance de démonstration de Parménide, de suivre ses conceptions qui ont pour objet l'être réellement être, de remonter enfin par un mouvement *d'enthousiasme* intellectuel, à la conscience ineffable et inconcevable à la raison, de l'un. Car nous, en tant qu'appartenant à l'ordre des âmes, nous possédons des images des causes absolument premières ; nous participons à l'âme universelle, à la largeur intellectuelle [4] et à l'hénade divine. Il nous faut donc réveiller en nous les puissances de ces images, pour saisir les questions ici proposées : comment nous rapprocherons-nous plus près de l'un, si ce n'est en réveillant l'un de l'âme, qui est en nous, pour ainsi dire, l'image de l'un, selon laquelle. nous disent les plus exacts des théologiens [5], nait

1 Comme c'est le Père, il est au-dessus de toute série et ne peut y occuper aucune place ni au-dessus de cette substance ni au-dessous de celle-là. Je ne vois donc pas de raison bien forte pour changer ὑπὲρ τὴν νοερὰν en ὑπό, quoique Gogava l'ait fait, et ait lu : « nec *sub* essentiam ullam cadit, aut intellectuallem aut intelligibilem.

2 La première partie de cette discussion est p. 137. c. du *Parménide* : « soit, dit-il, si l'un est. » Trad. t. II. p. 146.

3 C'est-à-dire au point de vue de l'exactitude de la méthode logique, du contenu réel, et des notions supérieures et transcendantes où il aboutit.

4 A tout ce qui est compris dans l'extension de l'idée de l'entendement.

5 οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων. Un manuscrit lit Λογίων, mais qui exigerait τὰ ἀκριβέστερα. Je lis θεολόγων, que je m'étonne de ne pas voir admis par Cousin, qui renvoie cependant à un passage du *de Providentia*, qui suggère la correction. « Assequentem autem Platoni (volo te et, ante Platonem, *Theologis*, qui consueve-

surtout l'enthousiasme [1]. Et comment ferons-nous briller de toute sa lumière cet un là même, cette fleur de l'âme, si nous ne mettions pas d'abord en mouvement notre activité selon la raison? car l'activité conforme à la raison amène l'âme à l'état d'activité sereine ; et comment acquerrions-nous cet état de parfaite activité intellectuelle, si nous ne procédions pas par des concepts logiques, si nous n'employions pas, avant les plus simples, des notions plus composées? Nous avons donc besoin, dans les propositions mineures d'un grand art de démonstration, et dans les recherches de l'être d'une grande force d'activité intellectuelle ; (car les ordres de l'être sont niés de l'un) d'un grand élan d'enthousiasme intellectuel [1] dans l'acte de conscience, qui saisit [2] ce qui est séparé et élevé au-dessus de tous les êtres, afin que nous ne soyons pas, sans nous en apercevoir, rejetés par les négations dans le non être, dans l'incertitude qui l'enveloppe, par l'imagination qui n'a pas de limites précises, mais que réveillant l'un en nous, et réchauffant notre âme, grâce à lui, nous nous rattachions à l'un en soi, que nous nous élancions d'un bond pour ainsi dire au-delà de tout l'intelligible qui est en nous, que nous nous y installions à demeure [3], que, renonçant à toutes nos autres activités, nous nous confondions avec lui seul, nous formions autour de lui comme une sorte de chœur chantant, abandonnant les pensées de notre âme qui tournent autour des choses inférieures [4]. Ainsi donc le mode de discussion que nous adopterons sera logique, intellectuel, mystique [5]. Car c'est ainsi que l'on comprendra l'hypothèse présentée ici.

Une troisième et autre question devra être examinée : que sont ces hypothèses elles-mêmes? ont-elles plus de force ou moins que les affirmations? Tout le monde croit que l'affirma-

runt nobis laudare cognitionem supra intellectum et μανίαν, ut vere hanc divinam divulgant, ipsum aiunt *unum* animæ, nos ad hoc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni. » *de Provid.*, Col 171. Cous.

1 L'inspiration divine μανία, ἐνθουσιασμός, nécessaire au philosophe : le raisonnement ne suffit pas.

2 T. VI. 42. Col. 1071.

3 T VI. 43. Col. 1072.

4 Je lis πρὸς τὰ δεύτερα au lieu de τὰς δευτέρας. Conf. Procl., *Plat. Theol.*, II. p. 109.

5 ἐνθεαστικός.

tion est d'un ordre plus élevé que la négation : car la négation est privation et l'affirmation, disent ils, est une certaine présence réelle, une sorte d'habitude, de possession ; dans les espèces et les choses spécifiées, l'affirmation est supérieure en dignité à la négation ; car il faut que les espèces aient ces deux choses : et l'état habituel qui constitue leur nature et la force d'éviter la privation. En un mot, l'être est plus apparenté aux êtres que le non être, et l'affirmation que la négation : car l'être est le paradigme de l'affirmation, le non être celui de la négation. Et on voit clairement quel rapport *il* a établi dans le *Sophiste* entre le non être et l'être, et qu'il a dit que l'être a une puissance supérieure [1] ; car s'il a dit là que le non être *n'est* pas moins que l'être, en ajoutant : *s'il est permis de s'exprimer ainsi*, il a montré la supériorité de l'être. Donc, dans toutes les choses *étant*, l'affirmation purement, sans limitation ni addition, a plus de valeur que la négation. Mais puisque le non être est pris en plusieurs sens, dans l'un comme supérieur à l'être[2], dans l'autre, comme au même rang que l'être [3], dans l'autre, comme privation de l'être, il est évident que nous aurons à examiner trois espèces de négations : l'une qui est au-dessus de l'affirmation, l'autre au-dessous de l'affirmation, l'autre enfin qui est en quelque sorte l'égale de l'affirmation. Ainsi donc l'affirmation n'est pas, comme si elle était unique en son espèce, toujours supérieure à la négation : il y a des cas où elle est au second rang, c'est lorsque la négation pose ce non être qui est au delà de l'être. Mais puisque ce non être est de deux sortes, l'un qui est embrassé par l'être, l'autre qui n'est connuméré avec aucun des êtres, il est évident qu'au sens propre, ni l'affirmation ni la négation ne s'appliquent à celui-ci, mais que c'est à l'autre que s'applique la négation, comme aussi l'af-

1 *Soph.*, 258, a. au lieu de τοῦ νοῦ (κρεῖττον), Cousin très judicieusement lit οὕπερ, leçon suggérée par le manuscrit Harley qui a νοῦπερ. Ainsi donc, à ce qu'il semble, l'opposition de la nature de la partie qui est du genre de l'*autre* θατέρου, et de la nature de l'être, qui sont opposés l'un à l'autre, n'est pas moins substance, s'il est permis de s'exprimer ainsi, que l'être même ; car elle ne signifie pas un contraire de l'être, mais seulement ceci, une chose différente de lui. ἕτερον ἐκείνου.

2 C'est l'un en soi, de la 1re hypothèse.

3 C'est l'un être de la IIe.

firmation en tant qu'il a quelque chose de commun avec l'être. Mais si aucune proposition n'est vraie, au sens propre, de celui-là, (je parle de celui qui ne se coordonne pas avec l'être) on s'exprimera plus proprement en ce qui le concerne par des négations que par des affirmations : car de même que lorsqu'il s'agit des êtres, les affirmations conviennent, de même les négations conviennent au non être. Pour généraliser, l'affirmation veut mettre la main sur quelqu'espèce, et lorsque l'âme dit qu'une chose est présente dans une autre et fait une affirmation, elle pose quelqu'une des choses qui sont de la même nature qu'elle[1]. Or le Premier est au-dessus de de l'espèce ; il n'est pas permis d'introduire en lui aucune des choses qui appartient à l'ordre inférieur, et de transporter à lui les choses en nous, qui nous appartiennent en propre. Sans nous en apercevoir, c'est nous-mêmes et non pas lui que nous affirmons ainsi. Nous aurons donc tort, quand il s'agit de lui, de nous servir des affirmations : il faut plutôt prendre pour le désigner les propositions qui nient de lui les choses inférieures (à lui)[2]; car les affirmations veulent absolument connaitre qu'une certaine chose appartient à une autre. Mais le Premier est inconnaissable par les connaissances qui sont du même ordre que les êtres, et il n'est pas possible de concevoir quelque chose comme lui appartenant, mais plutôt quelque chose qui ne lui appartient pas ; car il se dérobe et est au-dessus de toute composition et de toute participation[3]. Et en outre, les affirmations montrent et expriment quelque chose de déterminé ; les négations ont une valeur indéfinie : car le *non homme* est quelque chose de plus infini que le : *homme ;* il est donc plus conforme à sa nature que la cause insaisie et insaisissable et indéterminée de l'un

1 L'âme est espèce, et le lieu des espèces, τόπος εἰδῶν.

2 Procl., *Theol. Plat*, II. p. 108.

3 Damasc., *de Princip.*, ⁊ 22, *trad fr.*, t. I p. 64. p. 54. Kopp. « Donc celui-là est Principe de tout, et Platon, après être remonté jusqu'à lui, n'a pas eu besoin d'un autre principe dans ses dialogues. Car il est le Principe ineffable ; il n'est pas principe des raisonnements ni des connaissances, ni des animaux, ni des êtres, ni des uns, mais de tout purement ; il est placé au-dessus de toute pensée. C'est pourquoi il n'a rien professé à son sujet, mais a, de l'un, nié toutes les autres choses, excepté l'un même. Car s'il a nié le *être un* du dernier, il n'a pas nié l'*un* : il a ajouté enfin la négation de la négation même, mais il n'a pas nié l'un. »

soit exposée par des négations. Les affirmations découpent en morceaux les êtres; les négations les ramènent à la forme simple, de la forme circonscrite à la forme incirconscrite, de la forme divisée par des limites propres, à l'indétermination. Comment donc ne conviendraient-elles pas à la recherche de l'un ? car sa nature incompréhensible, insaisissable et inconnaissable à nos conceptions particulières, s'il est permis de le dire, ne peut être exposée que par là. Donc les négations ont une plus grande valeur que les affirmations ; elles conviennent à ceux qui remontent du particulier à l'universel, de ce qui est coordonné à ce qui est incoordonné, de l'espèce morcelée de la connaissance à l'espèce d'activité mentale incirconscrite, uniée et simple.

En quatrième lieu nous chercherons à concevoir comment et de quelle manière ces négations conviennent à la cause première. Ce n'est pas assurément [1] comme à des choses susceptibles d'admettre l'affirmation, mais qui ne l'ont pas admise : comme si nous disions que Socrate n'est pas blanc; car d'une façon générale. l'un n'est susceptible d'admettre aucune chose [2], mais il est séparé et élevé au-dessus de tout être et de toute participation ; ce n'est pas non plus comme ce qui ne peut absolument pas admettre l'affirmation, qui n'en a que la privation, qui ne peut se mêler à l'espèce, comme si l'on disait que la ligne est un non blanc, parce qu'elle ne peut pas participer de la blancheur : car le Premier n'est pas purement séparé des choses niées de lui, et on ne peut pas dire que toutes ces choses n'ont aucune communauté avec l'un, puisqu'au contraire elles sont produites de lui : ni non plus que, de même que la blancheur ni n'engendre la ligne ni n'est engendrée par elle, de même les choses qui viennent après l'un ne sont pas engendrées par l'un ; car c'est de lui qu'elles ont leur hypostase. Ce n'est pas non plus dans le sens où nous dirions que la négation est entendue selon le mode moyen, à savoir quand elle est appliquée à des choses qui, il est vrai, ne peuvent admettre l'affirmation, mais qui sont

1 T. VI. 46. Col. 1071.
2 Car il ne serait plus un.

causes, pour d'autres choses où elles se trouvent, que l'affirmation y est admise, comme par exemple, le mouvement n'est pas mû, mais le mobile l'est : la négation est donc dite de lui : car il n'est *pas* mû, quoique les autres choses soient mues par lui. Et, d'une façon générale, chacun des états passifs est exempt de cet état même[1] ; car étant simple, il est ou il n'est pas ; mais ce qui subit cet état passif par lui-même[2], c'est le composé ; car l'un ne devient pas dans l'un ; il est cause des affirmations dont nous lui attribuons les négations : mais il ne s'introduit pas dans les choses dont il est cause. Et s'il me faut dire sommairement ce que je pense[3], de même que l'un est cause de l'universalité des choses, de même les négations sont causes des affirmations. C'est pourquoi tout ce que la deuxième hypothèse, disons-le d'avance, affirme, tout cela est nié par la première ; car toutes les propositions affirmatives procèdent de ces propositions négatives, et l'un est cause de celles-ci en tant que un[4] avant tout. Car de même que l'âme qui est incorporelle produit le corps, que la raison, qui est pour ainsi dire sans âme, ἄψυχος, parce qu'elle n'est *pas* âme, a donné l'hypostase à l'âme, de même l'un qui est impluriflé a donné l'hypostase à toute la pluralité, l'un qui est sans nombre a donné l'hypostase au nombre, et sans figure a donné l'hypostase à la figure. Et il en est de même des autres : il n'*est* aucune des choses dont il crée l'hypostase : car le causant n'est ni autre ni le même que ses propres produits[5], et s'il n'est aucune des choses qu'il crée, et s'il les crée toutes, il n'est aucune de toutes. Si donc nous connaissons toutes choses par des affirmations, nous le faisons connaitre, lui, par la négation de chacune de toutes.

1 Je lis ἀπαθές au lieu d'αὐτοπαθές.
2 Je lis δι'αὐτό.
3 T. VI. 47. Col. 1075.
4 Un manuscrit donne ἕν que je crois la vraie leçon. Procl., *Plat. Theol.*, II. p. 108. « Sur le caractère des *affirmations*, (il faut lire : négations) j'établis qu'elles ne sont pas privatives des substrats, mais génératrices de ce qu'on peut dire les contraires, car par le fait que le Premier est *non plusieurs*, les plusieurs procèdent de lui, et parce qu'il est *non tout*, la totalité : et il en est de même des autres propriétés. »
5 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 108. « Si selon chaque procession des êtres, on nie des causes les choses qui viennent d'elles, il est donc nécessaire que toutes soient également niées du causant de toutes. »

Et ainsi cette espèce de négation est génératrice de la pluralité des affirmations. Ainsi la propriété d'être sans figure, appliquée à l'un, n'est pas la même qu'appliquée à la matière, qui est perçue par la privation de la figure, tandis que l'autre engendre et produit tout l'ordre de la figure. Dans la matière donc, les négations ont une moindre valeur que les affirmations parce qu'elles sont des privations, et que les affirmations sont des participations des choses dont elle est privée par elle-même ; dans les êtres, les négations sont du même rang que les affirmations; car le non être participe de la substance non moins que l'être [1], comme il est dit dans le *Sophiste* [2]. Dans l'un elles montrent la supériorité de la cause, et par là ont une plus haute valeur que les affirmations. C'est pourquoi, en ce qui concerne les causants des choses qui viennent après l'un, les négations des choses inférieures à eux, qui leur sont attribuées, sont vraies. Ainsi lorsque nous disons que l'âme ne parle pas et ne se tait pas, nous ne disons pas cela d'elle dans le même sens que lorsque nous parlons des pierres, de morceaux de bois, ou de toute autre chose insensible, mais en tant qu'elle est génératrice des deux facultés dans l'animal, et de la voix et du silence, et nous disons de même que la nature n'est ni une chose blanche ni une chose noire, mais une chose incolore et de plus étrangère à la catégorie de l'étendue. La considérons-nous donc comme la matière? Pas du tout : car elle est supérieure en dignité aux choses qui sont niées d'elle : mais nous la considérons comme génératrice des couleurs et de toutes les propriétés variées de l'espace. Semblablement donc, nous disons que la monade est sans nombre, non pas parce qu'elle est abaissée à un rang inférieur aux nombres et est indéterminée, mais parce qu'elle engendre les nombres et les définit et détermine, je parle de la monade absolument première et que nous disons posséder toutes les espèces des nombres. Donc tout ce qu'il nie de l'un, procède de l'un; car il faut qu'il ne soit aucune de toutes les choses afin que toutes soient issues de

1 T. VI. 48. Col. 1076.
2 *Soph.*, 258. a. V. plus haut. Col. 1072. n. 1.

lui. C'est pour cela, je crois, qu'il nie souvent même les contraires, en disant par exemple qu'il (l'un) n'est ni tout ni partie, ni le même ni différent, ni immobile ni mû [1]. Car l'un est exempt de toute opposition ; il plane au-dessus de toute relation ; il est pur de toute dyade, parce qu'il est la cause de toute la pluralité de ces deux ordres de couples [2], et de la première dyade et de toute relation et de toute opposition. La nature est cause de toutes les oppositions corporelles, l'âme de toutes les causes vitales, la raison de tous les genres psychiques, l'un de toutes les divisions, purement [3]; car on ne peut pas dire qu'il est la cause des unes, et n'est *pas* la cause des autres. Mais causant de toutes les oppositions, il n'est lui-même opposé à rien : car il faudrait qu'il y eût quelqu'autre causant de cette opposition, et l'un ne serait plus le causant de toutes. Nous soutenons donc par ces raisons que les négations contenues dans la première hypothèse, sont génératrices des affirmations qui seront examinées dans la deuxième. Car toutes les choses que le Premier engendre dans la première, sont toutes engendrées dans la deuxième et procèdent dans leur ordre propre [4], et on voit ainsi apparaître le diacosme des Dieux tenant son hypostase de l'hénade séparée et élevée au-dessus d'eux.

Voici une cinquième question qu'il faut étudier à la suite de celles-ci : Comment, si Parménide a dit qu'il commencera par l'un qui lui est propre, commence-t-il par les négations de l'un et non par les affirmations, lorsque lui-même

1 T. VI. 39. Col. 1076.

2 τῶν συστοίχων τῶν διττῶν.

	1er rang		2e rang	σύζυγοι Couples
σύστοιχοι	bien	.	mal	du bien et du mal
	droit	.	gauche	du droit et du gauche
	jour	.	nuit	de jour et de la nuit
	repos	.	.	Et ainsi de suite.
	unité	.	.	

3 Sans limitation ni addition.

4 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 108. « Je pense que ceux qui admettent une théologie conforme aux sentiments de Parménide sont tenus de déterminer l'ordre et le rang des negations, et de dire qu'elles procèdent des monades qui sont primairement dans les genres divins, et de séparer et retrancher de l'un toutes les choses placées au deuxième et au troisième rang, selon l'ordre qui convient et appartient à chacune. »

dans son poème, affirme tout de lui et n'en nie rien : car il dit qu'il est complet (a toutes ses parties), οὐλομερές, immobile, qu'il est nécessaire [1], qu'il n'est pas une chose qui se dérobe à la pensée, et que celui-là est dans l'erreur [2] qui prétend qu'il n'est pas [3]. « Car l'une (des voies pour arriver à connaître,) celle qui dit qu'il (l'un) est, est, d'après lui, le chemin de la persuasion ; l'autre, qui dit qu'il n'est pas, et qu'il est nécessaire qu'il ne soit pas, celle-là je te dis que c'est le chemin d'une parfaite erreur. » [4]

Et en général, il s'étend avec force sur lui, et écrit qu'il est et exprimable et intelligible [5]. Comment donc l'un de Parménide ayant une telle nature, Parménide ici, disant qu'il va commencer par cet un cette méthode logique qu'il

1 Le texte exact est : (*Parm. Reliq.* Karsten) v. 59. :

ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρον ἐστιν
οὖλον μονογενές τε, καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ἀτέλεστον

traduit par Bessarion :

Ingenitum quando est, sit et immortale,unigenum, immotum, immensum,necesse, sine fine; perenne.

Proclus donne οὐλομερές au lieu d'οὐλομελές

V. 85... κρατέρη γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δέσμοῖσιν ἔχει τέ μιν ἀμφὶς ἐέργει

Bessarion traduit :

Immotum validis injecta in finibus arcent vincula... Karstein plus littéralement : dura enim necessitas fatalibus vinculis cohibet circumque coercet.

2 T. VI. 50. Col. 1078.

3 *Parm.*, ἔπη v. 39.

οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τόγε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἄνυστον.
οὔτε φράσαις...

Nam non ens nec animo comprehendas (fieri enim nequit) nec verbis eloquare.

4 *Parm.*, ἔπη. v. 35.

ἡ μὲν (ὁδὸς διζήσιος)
ἡ μὲν, ὅπως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ᾽, ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν.
... (ego dicam
Quæ solæ sint quærendi viæ ad cognoscendum propositæ) :
Altera, quod est neque potest non esse,
Suadæ via est : veritas enim comitatur ;
Altera, quod non est et quod necesse est non esse,
Hanc vero tibi aio plane falsam esse viam.

5 *Parm.* ἔπη. v. 43.

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖντε ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ᾽οὐκ εἶναι
Oportet dicere ac cogitare esse ens ; namque est ens,
Nihil vero non est.

a proposée, procède-t il d'abord par les négations des choses que là (dans son poème) il a affirmées de l'un qui lui est propre ? A cette question il faut répondre que l'étranger, dans le *Sophiste* [1], s'appuyant sur son *premier maître* [2] pour montrer que l'un être est au-delà des êtres plusieurs, et rectifiant Parménide, par là, place [3] l'un être avant les plusieurs, recherche si l'un de Parménide est réellement un, et si être un en soi est identique à l'être [4], ou si l'un, dans sa nature propre, est une chose, et l'être une autre : et dans cette recherche, il a montré que si l'un être est un tout déterminé, comme l'a dit Parménide, il a commencement et fin, il est partagé en ces parties [5], et qu'ayant toutes ses parties, il a nécessairement, il est vrai, subi l'action de l'un, qu'il participe de l'un dans son tout, mais qu'il n'est pas cependant le véritablement un ; c'est pourquoi c'est à ce principe que le grand Parménide s'est élevé, comme le plus ferme et le plus assuré, parce qu'il est le plus sans besoin. Mais il est nécessaire de dire avec Platon que l'unifié n'est pas l'un même, mais ce qui a subi l'influence de l'un, et il est évident alors qu'il sera placé, dans l'ordre des principes, après l'un [6].

Car il faut que le principe ne participe d'aucune autre chose,

1 *Soph.*, 245. a.

2 ἐκ τοῦ διδασκάλου πρώτου. Quel est donc le second ? Je lirais volontiers ἐκ τοῦ αὐτοῦ διδασκαλείου, de la même école.

3 Il y a ici une anacoluthe. La construction passe de ὅτι avec l'indicatif, à la construction de l'infinitif avec l'accusatif.

4 (3) ταὐτὸν ἐστιν ἑνί γε αὐτῷ εἶναι καὶ ὄντι, l'essence de l'un. Il manque ici l'article τὸ εἶναι τῷ ἑνί

5 Damasc., *de Princip.*, p. 37. Kopp. trad. fr. t. I. p. 40. « Il faut donc peut-être concentrer la raison dans le plus simple des êtres, dans ce que nous appelons l'un être. Car puisqu'il n'y a en lui absolument rien de distingué, qu'il n'y a existant en lui ni pluralité ni ordre ni dualité ni retour sur soi-même, quel besoin y aurait-il dans cet absolument unifié, surtout quel besoin d'un plus imparfait ? principe d'où part notre argumentation actuelle. C'est pourquoi c'est à ce principe que le grand Parménide s'est élevé, comme le plus ferme et le plus assuré, parce qu'il est le plus sans besoin. Mais il est nécessaire de dire avec Platon que l'unifié n'est pas l'un même, mais ce qui a subi l'influence de l'un, et il est évident alors qu'il sera placé, dans l'ordre des principes, après l'un ».

6 Proclus reproduit presque littéralement le passage du *Sophiste* (245. a) ». Καὶ τὸ ἕν γε, ἑνὸς ὂν μόνον καὶ οὐ τοῦ ὀνόματος αὐτὸ ἓν ὄν... Atque unum, quatenus est unius tantum unum, non autem nominis ipsum unum ens. — τὸ ὅλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἑνός... τοσοῦτόν γε ὂν τὸ ὂν (ou τὸ ἕν) μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν· ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσιν πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει, καὶ ταύτῃ πᾶν τε ὂν καὶ ὅλον ἓν εἶναι ... πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναι πῶς οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φαίνεται...

parce que tout participant est nécessairement inférieur au participé, comme ayant besoin de quelque chose autre que lui et dont il désire participer [1]. De sorte que si quelqu'un raisonne en conséquence de la position de l'un, il niera tout ce qu'affirme celui qui pose l'un ayant participé de l'un. Ainsi donc, comme nous l'avons dit souvent, Parménide même ici commence par l'un qui lui est propre, c'est-à-dire ayant participé de l'un.

Mais considérant surtout l'un, en tant qu'il est seulement un, et non comme l'un ayant participé de l'un, et envisageant la participation, il fait remonter la discussion au concept pur de l'un, et par là il a connu nécessairement, négativement tout ce qu'il a attribué affirmativement à ce qui a participé de l'un, mais n'est pas identique à l'un être. Et même aussi il a commencé les négations par le tout, par lequel l'hôte d'Élée a montré que l'un, qui a participé de l'être, est l'un de Parménide, mais non le véritablement un, et il formule ainsi sa première conclusion : à savoir que l'un n'est pas un tout. Et il faudrait que les Platoniciens vissent que Parménide démontre ici par le concept de l'un, la thèse qu'ailleurs le sage disciple de Parménide [2], ramenant à la vérité [3] l'opinion de celui-ci, a prouvée, et ne vinssent pas accuser la première hypothèse de parler à vide, mais cherchassent à quel sujet réel appliquée cette hypothèse est vraie, et qu'ils l'apprissent de Platon ; mais ce que nous venons de dire suffit sur ce point.

Peut-être quelqu'un nous posera-t il encore cette question : est-ce que nous employons les formes négatives par suite de la faiblesse de la nature humaine, qui ne peut pas saisir la simplicité de l'un par une sorte d'intuition violente et divine [4], par une connaissance de vive force et prise comme d'assaut [5], ou bien les facultés supérieures de notre âme connaissent-

1 T. VI. 51. Col. 1079.

2 ὁ Παρμενίδειος σοφός. C'est l'hôte d'Élée : ce qui me fait croire que plus haut, p. 167 trad. fr. n. 4. il faut lire ἐκ τοῦ αὐτοῦ διδασκαλείου.

3 Cousin suppose qu'il faut ajouter ici τὸ ἕν, le véritable un : non, c'est une confirmation de ce qui a été dit plus haut, (t. VI. 50) que l'hôte d'Elée rectifie l'opinion de Parménide, κατορθοῦντα τὸν Παρμενίδην, ce qu'il exprime ici par les mots : αὐτοῦ τὴν δόξαν ἐπανάγων εἰς τὸ ἀληθές.

4 T. VI. 52. Col. 1079.

5 ἐπιχειρηστική et ἐρρηγισμένη.

elles l'un négativement et par analogie? nous répondons que la raison, par les pensées, qui sont en elle, accouplées aux espèces, les connait, et embrasse les intelligibles, et que c'est là une sorte de connaissance affirmative : car *l'être est intimement proche de l'être* [1] : elle est ce qu'elle pense, et elle pense ce qu'elle dit : donc ce qu'elle est, la raison le dit en quelque manière par sa propre pensée ; elle est rattachée et réunie à l'un par l'hénade qui est au-dessus de la raison, et par cette union connait l'un qui est, par le non étant [2] : donc elle connait négativement l'un ; car elle a deux sortes de connaissances, l'une en tant que raison, l'autre en tant que non raison, l'une, comme se connaissant elle-même, l'autre, comme par une ivresse [3], selon le mot de quelqu'un, et comme ravie par le nectar d'un transport divin ; l'une, connaissant qu'il est, l'autre qu'il n'est pas. Ainsi donc cette raison si glorifiée a une de ses connaissances négative, et l'autre affirmative. Or si la raison et les âmes divines par leurs propres sommités et leurs unifications, [4] s'élancent d'une pensée mue par un transport divin vers l'un, et si elles sont des âmes divines surtout à cause de cet acte, mais par leurs facultés intellectuelles sont aussi séparées et élevées au dessus de la raison [5] et l'entourent, comme en dansant en chœur autour d'elle; et si par leurs facultés noétiques elles se connaissent elles mêmes et déploient et développent leur propre substance qui est sans mélange et leurs propres notions ; et si par leurs facultés conjecturales, elles anticipent et rectifient comme il convient toutes les perceptions sensibles. . [6] ces connaissances et toutes leurs autres connaissances sont affirmatives [7]. Car elles connais-

1 *Parm.*, ἔπη n. v. 80.

2 τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν. Cousin lit τὸ μὴ ὄν. Je me borne à supprimer ὄν .

3 Plotin, *Enn.*, VI. 7. 35. ὅταν γὰρ ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπαθείαν τῷ κόρῳ, καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Stallbaum cite la note marginale Διονύσιος ὁ Μέγας et renvoie à Col. 1047. Voir Trad. Fr t. II, p. 248 n. 3.

4 ἑνότητας.

5 ἐξῄρηνται. Cousin préférerait lire ἐξήρτηνται à cause de περιχορεύουσιν αὐτὸν qui est plus loin.

6 L'apodose manque, à moins qu'on ne le place plus haut, à κατὰ δὲ τὰς νοεράς, malgré les conjonctions de coordination καὶ et δέ répetées.

7 T. VI. 53 Col. 1080.

sent que les êtres sont, et c'est là le propre de l'affirmation; mais le caractère négatif de la connaissance est aussi en elles, par l'acte mental mystique qui les porte vers l'un; car elles ne connaissent pas que l'un est, mais qu'il n'est pas, en tant qu'il est supérieur à : *il est*; or la pensée que il *n'est pas* est une négation. Donc puisque les âmes divines et la raison si vénérée connaissent l'un par négation, qu'est-il besoin d'accuser d'impuissance notre âme, qui a la force et le désir de faire voir négativement la nature incompréhensible de l'un; car rien du Premier, dit-il, rien n'est pareil à ce que nous connaissons habituellement, comme il l'a dit lui-même dans les *Lettres*[1]. Ce qui est la cause, pour l'âme, de tous ses maux, c'est de chercher le caractère propre du Premier, de confier au raisonnement la fonction de le connaître, tandis qu'il faut[2] éveiller l'un qui est en nous, afin d'être

1 Plat., *Ep^r*, II. p. 312. e. « Tout est autour du roi du Tout (il est le centre de Tout); il est la fin de tout, il est l'auteur de tout ce qui est beau. Le deuxième roi a pour objet les choses du deuxième degré : le troisième, celles du troisième. Ainsi donc l'âme humaine désireuse de connaître en ce qui concerne ces objets divins, de quelle nature ils sont, ποῖα ἄττα, regarde les choses qui sont semblables à sa propre nature, dont elle ne possède aucune pleinement. En ce qui concerne le roi, et les autres dont j'ai parlé, *rien ne leur est pareil* : c'est donc de ce qui vient après lui, que l'âme parle. Mais de *quelle nature* il est lui, ô fils de Dionysios et de Doris, cette question est ce qui est la cause de tous *les maux*, mieux encore, ce besoin d'accoucher d'une connaissance en ce qui le concerne, qui naît dans l'âme, si on ne l'écarte pas, il est certain qu'on n'arrivera jamais à la vérité ». Taylor au lieu de κακῶν veut lire à tort καλῶν. Procl., *Theol. Plat.*, II p. 104. : « La question : *quelle nature jamais*, ποῖον τι μήν, est cause de tous les maux (au lieu de καλῶν), quand on la fait sur le Principe absolument premier. Car il n'est possible ni de le concevoir, puisqu'il est inconnaissable ni de l'exprimer, puisqu'il ne peut être circonscrit par une définition verbale. Car que diras-tu qu'il est? tu diras quelque chose de lui, mais lui-même, tu ne l'exprimeras pas par la parole. En exprimant par la parole les choses dont il est la cause, nous demeurons dans l'impuissance de dire et de saisir par la pensée ce qu'il est jamais. Ici donc l'addition du de *quelle nature* et toute la peine que se donne l'âme, éloigne de cette bonté séparée et élevée au-dessus de l'universalité des choses notre âme toute pleine qu'elle est des notions qu'elle possède sur ce Principe, et la pousse violemment vers les intelligibles, qui sont de sa propre nature, de sa propre famille et sont multiples en espèces, comme elle. »

2 δέον au lieu de δεόντως des manuscrits. Gogava : « Hic est animae fons omnium malorum, quid Primi proprium sit, quaerere, et ratiocinatione cognitionem ejus attentare, quum deceret excitare in nobis unum. » Les manuscrits en lisant δεόντως se conforment à la règle de Grégoire de Corinthe § 86 éd. Schæfer p. 158. « Les attiques terminent en ον les adverbes en ως qui expriment le moyen et disent δέον au lieu de δεόντως... Car ils se servent des noms au lieu des adverbes ». Koën dit en note que c'est là une erreur et que jamais les attiques n'ont dit δέον pour δεόντως; mais ils l'ont dit à la place de δέοντος, c'est-à-dire ils ont mis l'accusatif absolu au

capables, conformément au rang que nous occupons, de connaître d'une certaine manière le semblable, s'il est permis de le dire, par le semblable. Car de même que nous connaissons les choses opinables par l'opinion, les choses dianoétiques par l'entendement discursif, et les choses intelligibles par la faculté intellectuelle qui est en nous, de même nous connaissons l'un par l'un qui est en nous. Cet un est identique à non être l'un, et celui ci est identique à la négation de l'un [1]; car le non être est négation, mais non l'absolument non être; car ce non être ci, outre le non étant, est aussi Rien : c'est pourquoi il est tombé hors de toute hypostase et est privé de l'un même. Ainsi, outre toutes les autres choses (qu'il n'est pas), il n'est pas même un, et ce qui ne participe pas à l'un étant absolument non participant [2], est dépourvu de toute hypostase ; car tout contenu réel fait défaut au dernier [3] (le non être absolu) : car avant lui est l'être, et avant l'être

lieu du génitif, comme l'avait déjà dit H. Etienne, *Append. de Dialect. Attic.*, p. 159 et 160. Il faut donc lire dans Polyæn. l. I. c. 45 § 4 : δέον συγγνώμην ἔχειν et dans Cornutus, *de Nat. D.*, ch. XVI, p. 168 avec Gyraldus : ὡς αὐτῷ δέον [εἰς πᾶσαν πρᾶξιν ἡγέμονι χρῆσθαι. Koën croit cependant que la vraie leçon est δέοντος. Je ne partage pas son opinion et je crois l'accusatif absolu tout aussi régulier que le génitif.

1 C'est-à-dire qu'on peut à la première formule τῷ μὴ ὄντι substituer la deuxième τῷ τῇ ἀποφάσει, parce que τὸ μὴ ὄν est une négation. Il est donc indifférent de dire : τὸ μὴ ὄν τὸ ἕν ou τὸ ἡ ἀπόφασις τὸ ἕν. Proclus garde dans les deux formule τὸ ἕν sans accord grammatical, parce qu'il veut pouvoir en détacher, avec son caractère propre, τὸ ἕν qui placerait τῷ ἑνὶ dans la première, et τοῦ ἑνός dans la seconde.

2 Procl., *in Tim.*, 78. d. « Il y a aussi des choses qui ne participent d'aucun de ceux-ci (l'être et la génération), les unes dans le sens du plus parfait, les autres de l'imparfait : car la matière n'est ni étant ni devenue (car elle n'est concevable ni par la notion ni par la sensation) non plus que l'un, comme le démontre Parménide à l'égard de l'un et de l'autre, l'un, d'après la première, l'autre d'après la deuxième hypothèse. » Conf. Damasc., *de Princip.*, p. 20. Kopp. trad. fr. t. I. p. 23. « C'est pourquoi nous tournons de tous côtés autour de lui, sans pouvoir rien toucher de lui, parce qu'il n'est rien, et plus que cela encore, parce qu'il est le rien. Ainsi donc ce qui n'est absolument pas est ou bien au-delà de celui-ci, puisque celui-ci est négation de l'être, et celui-là négation de l'un, c'est-à-dire le Rien; mais le rien est vide : c'est le défaut de tout, et ce n'est pas là l'idée que nous nous faisons à l'endroit de l'ineffable : — ou bien, le rien est double : celui-ci au-delà, l'autre en deçà. Car l'un est double, celui-ci est le dernier, par exemple, l'un de la matière ; l'autre le premier, par exemple, l'un antérieur et supérieur à l'être, de sorte que des deux riens, celui-ci n'est même pas le dernier un, celui-là n'est même pas le premier. Par là donc il y a aussi un double inconnaissable et un double ineffable : celui-ci qu'il ne faut pas concevoir même comme dernier, celui-là qu'il ne faut pas concevoir même comme premier. »

3 T. VI. 54. Col. 1081.

le vivre, et avant le vivre, le penser : c'est pour cela que quelque chose qui ne pense pas peut vivre et être, et quelque chose qui n'est pas vivant, peut être et que le non être un a une sorte d'hypostase; tandis que ce qui n'est pas même un, outre toutes les choses (qu'il n'est pas), est nécessairement tombé hors de tout; c'est là l'absolument non être. Maintenant l'un qui est avant l'être est, il est vrai, non être, mais cependant pas aussi rien : car étant un, il est impossible de le dire : rien. Appelons-le donc non être, et concevons-le par le semblable qui est en nous (car il y a en nous une sorte de semence de ce non être,) et appelons-le seulement *un* [1] parce qu'il est tellement séparé et élevé au-dessus des êtres, dans la crainte que, sans nous en apercevoir, nous ne soyons entraînés dans la région de l'indétermination, et que nous ne projetions [2] le non être par un acte de l'imagination et non par un acte d'une raison mue par un transport divin [3]. Car cela non seulement nous éloignerait de la connaissance de l'un, mais même de celle de l'être. Ainsi donc, que les négations ont un rapport d'affinité avec l'un, de quelle manière toutes choses sont niées de lui, que toute connaissance de l'un a lieu par négation, cela, parce que nous avons dit, est clair.

Nous avons encore une septième question à examiner : à savoir, si tous les êtres sont niés de l'un, et, s'ils ne le sont pas tous, quelle est la répartition, et pourquoi le dialogue va jusqu'à ceux-ci, et par suite de quelle considération il s'y arrête.

D'abord il nous faut assurément exposer toutes les choses qui, dans la première hypothèse, sont niées de l'un ; elles sont ainsi rangées dans l'ordre de succession : il est dit qu'il est non plusieurs, qu'il n'est ni tout ni parties, qu'il n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, qu'il n'a aucune limite, qu'il n'a pas de figure, qu'il n'est pas dans un autre [4], ni dans lui-même, qu'il n'est pas en repos et qu'il ne se meut pas,

1 Je lis ἓν au lieu de ὄν, malgré les manuscrits et les éditeurs.

2 προβάλλωμεν, nous n'objectivions, nous n'extériorisions, nous ne nous représentions comme un objet hors de notre pensée.

3 Au lieu d'ὅρον que donne trois manuscrits, Cousin avec Gogava (ne ad infinitum subducti) lit ἀόριστον.

4 T. VI. 55. Col. 1083.

qu'il n'est ni le même ni autre, qu'il n'est ni semblable ni dissemblable, qu'il n'est ni égal ni plus grand ni plus petit, qu'il n'est ni plus vieux ni plus jeune, qu'il ne participe absolument pas de la génération parce qu'il ne participe pas du temps, qu'il n'est ni nommable ni exprimable, qu'il n'est ni l'objet de l'opinion ni l'objet de la science. Voilà donc, pour les énumérer chacune sommairement, toutes les choses qui sont niées. Mais pour quelle raison celles-là seulement ont été admises, nous avons à le rechercher. Et si toutes les choses qui sont n'importe comment, ne sont pas[1] niées de lui, comment ne le sont-elles pas toutes, et pour quelle raison, c'est une chose qui vaut sans doute la peine que nous la connaissions; car elle a déjà à ceux qui nous ont précédé, occasionné de grands et nombreux embarras. Je laisse de côté[2] complètement ceux qui disent que les deux espèces du quantum, le discret et le continu, sont niées de l'un ; car il n'y a pas que deux espèces du quantum selon les Pythagoriciens et selon Platon, qui nous crie lui-même partout qu'il y a trois sciences qui ont pour objet le quantum : l'arithmétique, la science qui mesure, la statique, (l'art de peser). De plus, toutes les espèces qui sont admises (dans les négations) ne sont pas toutes de la nature du quantum, par exemple la figure, le être mû, le être en repos ; — et tous ceux qui croient que dans ces négations se déroulent les dix catégories ; car ces négations ne sont pas les seules choses qui soient subsumées sous les dix catégories ; on pourrait en nommer beaucoup d'autres dont Parménide ne fait aucune mention ; — et ceux qui nous rebattent les oreilles des cinq genres de l'être[3] : ceux-là en effet, il les a niés de l'un, à savoir, la substance, le même, l'autre, le mouvement et le repos : mais il ne nie pas seulement ces choses-là, mais encore la figure[4], le tout, le temps, le nombre, le semblable et le dissemblable qui ne sont pas des genres de l'être. Tous ceux qui veulent montrer toutes ces négations dans la mo-

1 Cousin avec toute raison et malgré l'unanimité des manuscrits et l'édition de Stallbaum, change μὲν en μὴ.

2 παραλείπω πάντα... ou πάντα est pris adverbialement ou il faut lire πάντως.

3 Voir Chaignet, *Hist. de la Psych. des Grecs*, t. IV. p. 282. Des Genres de l'être dans Plotin.

4 T. VI. 56. Col. 1084.

nade sont encore de tous les plus dignes d'être crus; car la monade est sous un mode caché, plusieurs, tout et parties ; elle embrasse les figures, est en elle-même et dans un autre, en tant qu'elle est présente à toutes les choses qui procèdent d'elle ; elle est en repos et en mouvement, elle demeure et à la fois elle procède; en se multipliant elle ne sort jamais d'elle-même. Évidemment on peut affirmer encore d'elle le semblable et également les autres propriétés ; mais puisqu'il est facile de montrer ces propriétés dans la monade, il faut les faire précéder de celle-ci : que la monade est imitation de la raison, de sorte que toutes les autres sont, beaucoup antérieurement, anticipées dans la raison, et elles sont niées de l'un parce qu'il est au-dessus de la raison et de toute la substance intellectuelle; et c'est aussi parce qu'il a vu cela, que Parménide dans son poème sur l'être véritablement être, pose en outre en lui la sphéricité, le tout, le même et l'autre : car il le nomme à la fois « semblable à une masse sphérique, partout absolument à égale distance de son centre, ayant toutes ses parties et immobile, [1] » de sorte que toutes ces propriétés sont primairement dans la raison, secondairement et comme image dans la monade et dans tout le sensible, physiquement dans celui-ci, imitativement[2] dans celle-là. Car la sphère intelligible, c'est la raison ; la sphère dianoétique, c'est la monade; la sphère sensible, c'est ce monde, qui porte en lui-même les images des dieux éternels. Ceux donc qui introduisent ici la monade auraient parfaitement raison, s'ils passaient de la monade [3] à la raison, et s'ils niaient ces propriétés de l'un [4] parce qu'il est au-dessus de la raison. Car l'Un ne sera pas bien grand ni bien vénérable, s'il dépasse seulement la monade, puisque la raison même est au-dessus d'elle, mais s'il est supérieur à la raison et aux pléromes de la raison. Mais eux, ne nous disent pas

1 *Parm.*, ἔπη. v. 102.

πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μέσσοθεν ἰσοπαλὲς πάντη.
Undique rotundæ sphæræ simile globo,
Undique a medio æquale.

2 Stallb. μιμητικῶς. Cousin, sans explication, donne μαθηματικῶς.

3 Où ils ont le tort de s'arrêter.

4 T. VI. 57. Col. 1085.

pour quelle raison ces propriétés là sont seules admises, et pourquoi pas un plus grand ou un plus petit nombre que celles qui sont énumérées; car elles n'appartiennent pas seules à la monade et on pourrait en trouver aussi beaucoup d'autres ; car elle est impaire et paire et contient chacune des espèces qui sont au-dessous de celles là. Pourquoi donc parmi toutes, celles-là seulement, c'est ce qu'on ne dit pas clairement. Seul d'entre tous ceux que nous connaissons, le Chef de notre École [1], qui appartient au chœur de Platon dans la connaissance des choses divines, a vu que tout ce qu'il affirme successivement par la deuxième hypothèse, il le nie de l'un, comme il a été dit plusieurs fois ; et que chacune de ces propriétés est là le symbole de quelqu'ordre de Dieux : les plusieurs, le tout, la figure, le dans soi-même et dans un autre et chacune de celles qui viennent ensuite ; car toutes ne se manifestent pas d'une manière semblable dans tous les ordres de l'être ; mais ici apparaît la pluralité, ailleurs quelqu'autre propriété particulière des dieux [2]. Car, comme nous l'avons appris dans le *Sophiste* [3], l'un être est absolument premier, au deuxième rang vient le tout (la totalité qualitative) : au troisième, le tout [4], (la totalité

1 Syrianus. Conf. t. IV. 4 et 33 Col. 618, où il n'est pas non plus nommé, mais clairement désigné.

2 Je lis θεῶν au lieu de θείων.

3 *Soph*, 245. a. Conf. Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 154 : « Ainsi donc l'hôte Eléate, ici (dans ce passage du *Sophiste*) soulevant des objections contre la thèse de Parménide qui prétend que l'un est le Tout, et exposant la pluralité intelligible, et montrant qu'elle est suspendue à l'un, commence son argumentation d'abord par l'un être, et rappelle que celui-ci a subi l'action de l'un et participe à l'un, mais n'est pas l'un en soi ni le premier un ; après cela il aborde, en s'appuyant sur la notion du Tout (de qualité) la distinction de l'un imparticipable et de l'être. Car si l'un être est un tout, comme l'affirme Parménide, et si le tout, ὅλον, a des parties, et si ce qui a des parties n'est pas l'un en soi, l'un être ne saurait être identique à l'un. Enfin, il tire son troisième argument de la notion du parfait, παντελές. Car ce qui est absolument divisé et qui embrasse et contient une pluralité de parties ne saurait jamais avoir la même hypostase que l'un parfaitement un. C'est jusque là qu'il s'avance, montrant que l'impluriflé de l'un être, par sa propre nature, est suspendu à quelqu'autre principe) et sa démonstration consiste en trois épichérèmes: il part d'abord de l'un être ; puis du tout qualitatif, enfin du tout quantitatif. »

4 Distinction de ὅλον et de πᾶν : Le ὅλον est le tout qualitatif, implique un ordre, un commencement, un milieu, une fin, c'est la synthèse des intuitions, la compréhension selon la qualité ; τὸ πᾶν, c'est le tout quantitatif, toute l'extension selon la quantité, qui a toutes ses parties. Conf. Damasc., *de Princip.*, § 158. trad. fr. t. II. p. 203.

quantitative), et de même que dans le *Phèdre*[1], après les dieux intelligibles apparaît au premier rang la substance incolore, non figurée et intangible : au deuxième la couleur, au troisième la figure, il en est de même aussi[2] pour les autres propriétés, et dans les différents ordres de l'être se manifestent différentes espèces de choses réelles. Si donc toutes ces propriétés nous montrent la *largeur*[3] de l'un être dans une succession sériée et sans qu'il en manque aucune, et s'il veut que l'un soit au-delà et au dessus de tous les êtres, il est rationnel qu'il nie ces propriétés seules, de l'un. Comment chacune d'elles est divisée par les ordres divins, nous le saurons avec plus de précision, quand il sera question de la deuxième hypothèse. Ainsi quelles sont les propriétés niées de l'un, qu'elles sont nécessairement seulement dans ce nombre, (car c'est le même nombre que celui des ordres distingués et énumérés des êtres [4]), cela résulte clairement de ce que nous avons dit. Maintenant il est clair aussi que toutes sont prises de la propriété particulière de *l'être*, et non de la vie et de la connaissance[5]. Car vouloir et désirer et toutes les fonctions de cette nature, sont propres aux vivants ; penser, raisonner, sentir, sont propres aux êtres capables de connaissance ; mais là ces propriétés [6] sont communes à tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit. Donc toutes les propriétés dont il a été question appartiennent à tous les êtres animés (et inanimés)[7] parce qu'elles sont la conséquence nécessaire de leur *être*[8] et comme il est logique ; (car l'hypothèse est : Si l'un *est*, qu'est-ce qui s'ensuit). Toutes ces pro

1 *Phædr.*, 247. Procl. *Theol. Plat.*, IV. p. 196. « Quelle est donc la raison pour laquelle Platon désigne cette divinité négativement, selon la première hypothèse, comme analogue à l'un ? Quelles sont les négations ? Car il la surnomme incolore, sans figure, et intangible, lui enlève ces trois hyparxis : la couleur, la figure, le toucher. Je dis donc que cet ordre, étant la sommité des Dieux intellectuels, est inconnaissable et inexprimable. »

2 T. VI. 58. Col. 1085.

3 Ceci indique le sens du mot *largeur* : c'est la *comprehension* de l'idée de l'un.

4 Taylor ajoute : ὄντως comme plus bas. Col. 1089. l. 29.

5 Cousin ajoute « et non de la vie » en se fondant sur les lignes qui suivent.

6 πάντα. Il s'agit évidemment de celles qui sont niées de l'un et ont été plus haut énumérées.

7 καὶ ἀψύχοις, que Taylor ajoute avec raison à ἐμψύχοις.

8 Du fait qu'ils *sont*.

priétés il les nie toutes de l'un, afin de nier à la fin cela même : *l'un est*, puisqu'il dit « si donc l'un est » cet un n'*est* pas, en ce sens qu'il est supérieur à le : il *est*; car il n'admet aucune des choses qui sont la conséquence nécessaire du : il *est*, et il est rationnel que celles-là seulement qui appartiennent aux êtres, en tant qu'être, soient en toutes celles qu'affirme et pose la deuxième hypothèse, et que nie la première. Nous ne pourrions en effet, sauf celles-là, en trouver qui soient communes à tous les êtres ; celles qui sont plus haut qu'elles, étant plus universelles, les autres, qui sont plus bas, étant plus particulières, C'est pourquoi en éliminant celles qui sont plus haut, il élimine celles qui les suivent selon l'hypothèse. Il a donc admirablement [1] découvert quelles sont les choses qui sont les conséquences de l'être en tant qu'être et celles-là, il les affirme dans la deuxième hypothèse et les nie dans la première, voulant montrer que l'un est au-delà des êtres en montrant qu'il est au-delà des propriétés communes à tous les êtres, et ce sont toutes celles qui sont niées de l'un selon la première hypothèse ; de sorte que si l'un ne les admet pas, il n'admet pas non plus le *est* [2]. Si quelqu'un s'imagine que cette hypothèse aboutit à des conclusions impossibles, qu'il se rappelle ce qui est écrit dans le *Sophiste*, dans le passage [3] où mettant à l'épreuve la thèse de Parménide sur l'être, et démontrant qu'il ne peut pas être un [4] et surtout d'après lui-même qui dit que l'être est un tout, il ajoute très clairement : « Car il faut que le véritablement un soit sans parties [5]. » Et l'objection critique faite ici à Parménide n'est pas sans fondement. Car celui-ci a dit à peu près [6] qu'il [7] *est* véritablement

1 T. VI. 59. Col. 1087.

2 Le verbe affirmant l'existence, l'hypostase.

3 *Soph.*, 245. a.

4 Cousin lit avec raison ἓν au lieu de μέν.

5 *Soph.*, 245. a. ἀμερὲς δή που δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἓν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρῆσθαι

6 που, enclitique, signifie : presque, si je ne me trompe, à peu près ; ce n'est pas une affirmation claire et précise. Les seuls passages où son unité soit vaguement indiquée sont v. 76 :

οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν

et v. 84. τωὔτον δ'ἐν τωὔτῳ τε μένον καθ'ἑωυτό τε κεῖται

Le mot ἓν ne se trouve pas dans son poème.

7 L'être.

un, de sorte qu'il est aussi indivisible, de sorte qu'il n'a pas de parties, de sorte que tout ce qui est démontré à la suite de cet un est la conclusion de la première hypothèse; de sorte que toute la première hypothèse est vraie et s'accorde parfaitement à l'un véritablement un et à lui seul, et que celui-ci est la cause de tous les êtres. Ainsi les négations ne nous jettent pas dans le non être absolu, mais au contraire, nous amènent à l'un en soi, au véritablement un. Car il serait absurde que l'être véritablement être fût, (et pourquoi dire : l'être ? car on peut dire aussi le véritablement égal, ou le véritablement beau, et chacune des espèces) et que le véritablement un, entre tous, ne fût pas, ou ne fût qu'un nom, et que par ce nom tous les êtres fûssent conservés et fûssent [1]. Mais s'il est, il est évident qu'il n'est pas plusieurs ; car il ne serait pas véritablement un, s'il était rempli du *pas un* ; car les plusieurs sont *non un*. Et s'il n'est pas plusieurs, ceci admis, toute la première hypothèse encore une fois en résulte, et il ne faut pas l'accuser de poser des impossibles. Ce point est donc ainsi démontré.

Maintenant la huitième question que nous devons examiner concerne l'ordre des négations, à savoir : si elles commencent par en haut et par les premières, comment se fait-il qu'il supprime d'abord les plusieurs, et en dernier lieu l'un lui-même; (car il nous semble aussi à nous que l'un est d'une plus haute dignité que la pluralité, et que l'être est, parmi les êtres, celui qui a la dignité la plus haute) mais s'il commence par les dernières, comment admet-il après les genres de l'être, et l'égal et le semblable, l'inégal, et le plus grand et le moindre? car ce sont des catégories plus pauvres [2] que les genres de l'être. Il vaut donc mieux dire qu'il commence par les plus élevées et procède jusques aux dernières négations [3]. C'est ainsi que aussi dans le *Phèdre*. [4] niant du plus haut des ordres intellectuels tous les ordres qui le suivent et procèdent

1 T. VI. 60. Col. 1087.

2 Un manuscrit au lieu de καταδεέστερα donne la leçon, au moins aussi bonne, μεταγενέστερα, postérieures dans l'ordre de déduction.

3 Je supprime διὰ devant τῶν ἀποφάσεων, puisqu'il s'agit d'établir l'ordre descendant des négations.

4 *Phædr.*, 247.

de lui, il opère l'élimination par en haut, en disant d'abord qu'il est incolore, ensuite qu'il est sans figure, et en troisième lieu, non apparent, car c'est l'ordre qui règne sur les trois triades intellectuelles : la triade qui contient les choses dans leur essence et leur tout, qu'il range selon la couleur ; la seconde la triade télésiurgique, qu'il admet selon la figure ; la triade intellectuelle qu'il nous désigne symboliquement par le toucher, comme nous l'avons interprété dans notre commentaire sur la palinodie [1]. Et ces triades [2] occupent le même rang que les négations. Ainsi donc aussi ici les négations commencent par en haut, et procèdent et se déroulent en même temps que l'ordre des diacosmes divins, qui ont tous pour principe générateur, l'un. Et que ce soit à la fin qu'il ôte à l'un l'un en soi et l'être, il ne faut pas nous en étonner, et si nous suivons exactement tout l'ordre de la discussion, nous le comprendrons très clairement Car je pense qu'il est par soi-même évident que dans les conclusions affirmatives il faut commencer par les conséquences de l'hypothèse les plus proches par leur origine de cette hypothèse, et démontrer par elles les conséquences affirmatives qui le sont le moins, tandis que dans les négations, il faut commencer par celles qui sont le plus étrangères et par elles ce qui ne résulte pas de l'hypothèse. Car il faut, avons nous dit, que ceux qui emploient cette méthode commencent par les choses les plus connues. C'est donc pour cela qu'il nie d'abord de l'un les plusieurs, qui se manifestent les premiers, et desquels résulte, dans un ordre sérié de succession, tout ce qui est nié entre les plusieurs et l'un. Le dernier nié est l'un même, qui est, lui [3], le plus proche par son origine (logique) de la thèse ; il est participé par la substance, et par là, il *est* un certain un, mais non l'un purement. Il fallait donc que le commencement de toute cette hypothèse, puisque les conclusions en sont néga-

1 Du *Phèdre*, Ce commentaire sur le *Phèdre* est perdu. Conf. Procl., *Theol. Plat.* IV. p. 196. sqq.

2 T. VI. 61. Col. 1088.

3 Stallb. lit αὐτὸ que j'adopte ; Cousin αὐτῷ qu'il rapporte à τῷ ἁπλῶς ἑνί : mais que faire alors de θέσει συγγενέστατον. On ne peut le comprendre ni par *convention* ni par *position*. Je crois ici θέσει l'équivalent de ὑποθέσει, qui est peut être la vraie leçon.

tives, fût le : non plusieurs, et que la fin en fût : le non un [1].

Après avoir établi ces déterminations, nous aurons à examiner, en neuvième lieu [2], quel est le premier nié : or c'est lui-même qui dit : que l'un est [3] non plusieurs. Donc ce sont les plusieurs qui sont la première chose qu'il nie de l'un Mais *où* [4] sont donc ces plusieurs, et qu'est-ce que cette pluralité que n'est pas l'un? Il y a, en fait, des critiques qui disent qu'il supprime de l'un les plusieurs qui sont partout, parce que l'un est au-dessus de toute pluralité, soit intelligible soit sensible : mais nous les engagerons à se rappeler que dans la deuxième hypothèse les plusieurs sont affirmés. Quelle pluralité sensible verrons nous donc en elle? car tous ces plusieurs sont dits des êtres réellement êtres, parce que là l'un et l être sont égalés D'autres, plus sérieux que ceux-là, croient qu'il nie de l'un la pluralité intellectuelle; car assurément le Premier est l'un implurifié, ensuite vient la raison qui est un plusieurs; puis l'âme, qui est un *et* plusieurs, parce que, par suite de la division, elle a besoin de conjonctions; puis le corps qui est plusieurs et un, parce que, en tant que divisible, il est caractérisé par la pluralité; enfin la matière qui est seu-

1 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 108. « Cependant il ne pose pas comme principe et commencement de ses arguments les Dieux unifiés au Premier. Là où avant tous les autres principes, se manifestent la division et la pluralité, c'est de là que part Parménide, et que, s'avançant progressivement, à travers tous les diacosmes du second ordre, suivant leur rang et leur ordre, jusques au dernier, alors il se retourne vers le principe, et montre que l'un, d'après la cause une et ineffable, est séparé et au-dessus des Dieux les plus semblables à l'un, et qui participent primairement de lui. »

2 Les manuscrits disent à tort ὄγδοον, qui vient d'être traité. L'erreur vient sans doute que le 6e point n'a pas été numéralement nommé. Voir plus haut, Col. 1079. l, 28. ἴσως δὲ ἄν τις τοῦτο αὐτὸ λοιπόν.

3 T. VI. 62. Col. 1089.

4 Proclus comme Damascius définit les choses, en déterminant la place que chacune occupe dans le système sérié qu'elles constituent dans l'ordre de l'essence, qui correspond à l'ordre du temps. C'est ainsi que Damascius § 68 trad. fr., t. I. p. 235 dit : Les plusieurs sont *au milieu* de l'un et de l'être unifié, — et l'unifié est entre l'un et la substance déterminée ». Kant attache à cet ordre la même importance : « l'entendement ne peut rendre possible la représentation d'un objet qu'en transportant l'ordre du temps aux phénomenes et à leur existence, c'est-à-dire en leur assignant à chacun une place déterminée à priori dans le temps par rapport aux phénomènes précédents... c'est-à-dire que ce qui suit doit suivre de ce qui était contenu dans l'état précédent (*Crit. de la R. pure*, t. I. p. 261) et Hegel (*Philos. de l'Esprit* t. I. p. 329) « Entendre veut dire connaître la série des moyens termes qui viennent se placer entre deux termes qui sont en rapport ».

lement plusieurs. C'est donc ce *plusieurs*, qui est la pluralité intellectuelle, qu'il supprime de la cause première afin qu'elle soit seulement un et au-dessus de la raison. Nous leur demanderons donc : Eh! qu'entendez-vous donc [1], vous autres, par la raison? Car s'ils entendent la raison, au sens vrai et propre, qui est deuxième après l'intelligible, non seulement l'un est au-delà la pluralité intelligible, mais l'intelligible l'est également, comme étant d'une essence supérieure à la raison [2]. Et s'ils appellent raison tout l'intelligible, ils méconnaissent la différence qui distingue les Dieux de la génération des êtres qui procèdent selon une loi déterminée par la mesure. Il y en a encore qui sont inspirés par un mouvement plus divin de l'âme, qui, méprisant [3] la pluralité sensible, et ne s'arrêtant même pas à la pluralité intellectuelle, soutiennent qu'avant les intellectuelles sont les monades intelligibles, d'où est sortie, pour se manifester, toute la pluralité intellectuelle selon les nombreux ordres qui la divisent. C'est donc cette pluralité qu'il retranche de l'un, pluralité qui est intelligible, parce qu'elle vient sans discontinuité après l'un, et non la pluralité intellectuelle, et il ne faut pas être étonné si l'un est séparé et élevé au-dessus de la pluralité intellectuelle, au-dessus de laquelle planent aussi les monades intelligibles. C'est donc là une [4] explication divine et qui nous fait remonter à certaines causes plus simples. Il faut encore observer que dans les intellectuels il y a beaucoup d'ordres, et, comme on le dit chez les Théologiens, il y a en eux trois

1 Au lieu de νοῦν τι qui n'a pas de sens, Cousin lit : οὗτοι.. Au singulier ὦ οὗτος, ou même οὗτος s'emploie familièrement dans le sens de : Heus ! *tu*, c'est-à-dire de la 2e personne : je ne vois pas pourquoi il n'en serait pas de même au pluriel. Proclus vise ici Plotin. *Enn.*, V. I. 8.

2 T. VI. 63. Col. 1090.

3 χαίρειν εἰπόντες, au propre, qui envoient promener.

4 θεῖος μὲν οὖν ὁ λόγος. Cousin voit dans le mot θεῖος une allusion ; car on sait que le nom de divin était généralement associé à celui d'Iamblique. Procl., *Plat. Theol.*, V. p. 312. « Et que le *Divin* Iamblique a eu, j'imagine, parfaitement raison de dire que les genres de l'être se manifestent dans la limite des Dieux intelligibles ». Ce terme honorifique qui caractérise Iamblique, est plus visible encore par le rapprochement que fait Olympiodore (*in Alcib.* I. πρᾶξ. 12. t. II p. 110 Creuzer : οὕτω μὲν κατὰ τὸν φιλόσοφον Πρόκλον· ὁ δὲ θεῖος Ἰάμβλιχος οὐ διακρίνει. Mais Proclus, qui l'appelle ailleurs le Grand Iamblique, l'appelle aussi parfois simplement le philosophe (*in Alcib.*, I. p. 13 Creuzer.) Je ne crois pas qu'il faille attacher ici une importance particulière à ce qualificatif, θεῖος, dont Proclus abuse.

triades que nous démontrerons clairement avoir été transportées de là dans la deuxième hypothèse[1]. Il y a aussi dans les intelligibles et intellectuels autant de triades analogues à celles-là. S'il en est ainsi, il est clair qu'il faut poser ces plusieurs, ou bien[2] selon la première pluralité, c'est-à-dire la pluralité *intelligible* : car ces plusieurs, en tant que plusieurs, subsistent uniquement par l'un, et c'est d'eux que procède par en haut le triadique, jusques aux derniers degrés, dans les intellectuels, dans les hypercosmiques, dans les sensibles, et dans tout ce qui, participant n'importe comment de l'être, participe de cette triade ; car quelqu'un des Dieux a dit :

« La Raison du Père[3] a dit que tout soit divisé en trois : et quand, par un signe d'approbation, il a eu témoigné sa volonté, aussitôt tout a été partagé (en trois)[4] ».

C'est donc cette pluralité intelligible qui la première s'est manifestée en sortant de l'un, qu'il a dû nier tout d'abord de l'un, et c'est parce qu'ils sont remontés jusqu'à cet ordre que quelques commentateurs en ont identifié la sommité avec l'un. — Ou bien[5] ces plusieurs, qu'on vient tout à l'heure par les raisons précédentes, de nier de l'un, il faut les placer selon la pluralité intelligible ou selon la pluralité absolument première, dans les intellectuels qui sont aussi à la fois intelligibles[6] ; car la pluralité des hénades n'est pas dans les Dieux intelligibles, mais dans ceux qui viennent immédiatement après eux : il n'y a en effet, qu'une seule hénade pour chaque triade intelligible. La pluralité des hénades se voit donc d'abord dans le premier ordre des intelligigibles et intellectuels, comme cela deviendra clair par les choses qui seront démontrées dans la deuxième hypothèse[7]. Main-

1 Conf. à la fin du volume les extraits de la *Théologie Platonique* relatifs à la deuxième hypothèse.

2 Premier membre de la disjonction dont le second est à la p. 186 n 3.

3 T. VI. 64. Col. 1091.

4 *Orac. Chald.*, Kroll, p 18, 8. Conf. Procl. *in Tim.*, 313. f et Damascius *de Princip.*, § 98 trad. Fr. t IV, p. 24, § 184 § 187 trad. Fr. t. II, p. 236, tr. fr, t. II. p. 234, id., 181 trad. Fr. II, p 230 § 5 « Nous dirons que la division intelligible est le principe de toute division, d'après l'Oracle. »

5 Second membre de la disjonction commencée plus haut.

6 Stallb. conserve la grosse erreur ὄνομα pour ὂν ἅμα.

7 Procl., *Plat. Theol.*, II. p. 110. « Or les plusieurs sont primairement dans la première sommité, dans le point le plus élevé des Dieux intellectuels, comme nous

tenant donc il faut comprendre que Platon supprime et retranche l'un de toute la pluralité des hénades, parce que c'est lui qui les engendre et leur donne l'hypostase, et il fait cela, en admettant a priori selon les notions communes, que l'un est non plusieurs. Voilà pourquoi c'est par cet ordre qu'il commence les négations, parce que c'est l'ordre dans lequel a apparu la première pluralité des hénades, issue de la première hénade. Où est cette première pluralité des hénades, c'est, comme nous l'avons dit, la deuxième hypothèse qui nous l'enseignera clairement ; la discussion montrera qu'elle est dans les premiers des Dieux intelligibles et intellectuels, mais non des Dieux qui sont nommés seulement intelligibles, et s'il y a[1], même parmi ceux-ci, une pluralité, c'est dans un autre sens, qui ne fait pas que l'un est aussi plusieurs, et au contraire que les plusieurs sont un. Car à la proposition : le un est non plusieurs, est évidemment contraire la proposition : le un est plusieurs ; et à la proposition : le *un être* plusieurs, est contraire la proposition : le *un être* non plusieurs ; de sorte que s'il dit : le *un être* non plusieurs, nous devrons poser que ces plusieurs sont de l'ordre des plusieurs intelligibles, et lorsqu'il dit : l'un non ces plusieurs, nous les placerons là où il est prouvé qu'est d'abord l'un plusieurs, mais non l'un être. Or il sera prouvé qu'il est après les ordres intelligibles, comme nous le disons, et dans ce qu'on appelle les diacosmes intelligibles et intellectuels des Dieux, lors de la discussion qui montrera qu'à part est l'un plurifié, à part l'être, et qui retranchera de l'un en dernier lieu la pluralité intelligible même, reliant ainsi la fin au commencement, et démontrant là que[2] l'un n'est pas l'un être, comme nous l'apprendrons par cette démonstration. En voilà assez sur ce point.

Il nous reste à étudier le texte même, afin de le mettre d'accord avec la théorie du fond des choses. Cette proposition,

l'apprendra la deuxième des hypothèses. Donc l'un est absolument en dehors de cet ordre, dont il est l'auteur ; car le *non plusieurs* n'est pas privation, mais cause des plusieurs. »

1 T. VI. 65. Col. 1091.

2 Le texte donne οὔτε τὸ ἓν ὄν qui semble appeler un corrélatif qui est omis, peut-être τὸ ὂν ἕν.

donc, que le un est le non plusieurs, il n'a pas cru qu'elle avait besoin d'une démonstration ni même d'une explication destinée à la faire admettre; mais il l'admet d'après une notion commune et indubitable [1]. Car il faut, dans l'examen des questions sur le Premier, et dans celles-là surtout, réveiller les notions communes, puisque toutes choses spontanément et sans intention expresse se règlent sur lui, et réveiller tous les principes qui sont en acte selon la raison et tous ceux dont l'acte est seulement selon la nature. En un mot il faut que le principe de toute démonstration soit l'indémontrable, et que les notions communes président aux démonstrations et les précèdent, comme le disent les géomètres [2]. Or il n'y a rien qui nous soit plus connu et plus clairement que la proposition : l'un n'est pas plusieurs ; c'est pourquoi il l'admet, parce qu'il n'a pas besoin pour l'admettre d'aucun appareil démonstratif ni d'un plus grand développement. Il tire donc de la notion commune, que l'un est non plusieurs. Mais s'il faut donner de cet axiôme une explication qui la fasse accepter [3], nous dirons qu'en toutes choses, chaque un qui est primairement tel est séparé et élevé au-dessus des choses qui sont pour ainsi dire ses contraires, et qu'il est purement ce qu'il est, de même que le primairement beau n'est d'aucune manière non beau, et que l'être qui est de cette façon [4] n'est pas aussi non être, de sorte que le primairement un n'est pas aussi plusieurs; car s'il y a aussi en lui pluralité, il serait unifié, mais non un purement. Or avant l'unifié est l'un, de même qu'avant le spécifié, il y a assurément quelque chose de spécifiant. Il y aurait donc quelque chose qui *serait* au-delà du premier étant : ce qui est impossible ; et si celui-là, à son tour, a avant lui une pluralité, nous aurons à en rechercher un autre, et alors ou bien nous marcherons à l'infini, ou après avoir trouvé ce qui est seulement

1 ἀδιάστροφον, inconcussum. Stallb. donne ici encore l'absurde leçon : διάστροφον. Procl., *Theol. Plat*, II p. 110. « Parménide n'a pas cru bon de donner une démonstration de cet axiôme, mais comme la vérité la plus évidente aux yeux de tous, il l'affirme d'abord, parce qu'il constitue pour ainsi dire l'antithèse des plusieurs à l'un. »

2 T. VI. 66. Col. 1092.

3 παραμυθία.

4 C'est-à-dire primairement être.

un, nous dirons que celui-là est nécessairement seul causant, tandis que la pluralité unifiée est sans doute apparentée au principe, mais n'est pas principe même. Donc l'un n'est pas plusieurs, mais causant des plusieurs; car il est non plusieurs dans ce sens que non plusieurs est principe générateur des plusieurs; or ce que nous disons ici s'applique à la négation entendue selon la notion commune.

Maintenant nous avons encore à examiner quelle est la nature, ποῖον, de cet un qu'admet Parménide lorsqu'il dit : si un est [1]. Car si c'est l'un qui lui est propre, la proposition : l'un ne saurait être plusieurs, est fausse ; car *l'un être*[2] est plusieurs; et si c'est le primairement un, l'un imparticipable, la conséquence est vraie, mais ce n'est pas là l'un de Parménide, car celui-ci est l'un être, comme nous l'avons dit plus haut. Et maintenant il faut remarquer qu'après avoir promis de poser pour hypothèse son un propre, et après avoir posé celui-ci, par la proposition : *s'il est*; (car le *est* est propre à cet un,) il va maintenant, usant de la notion commune de l'un, remonter de celui-ci à l'un en soi [3], qui n'est ni plusieurs ni aucune des autres choses. En effet [4], après avoir admis *l'un être*, tantôt appuyant sa pensée sur le *un* et usant du *est* selon seulement une représentation [5] toute passive, afin de pouvoir faire une proposition [6], il trouve la cause qui est avant [7] l'un être même ; tantôt s'appuyant également sur les deux idées (*un* et *est*), il déroule d'en haut toute la pluralité des substances divines jusqu'à la dernière ; tantôt insistant davantage sur le *est*, comme le terme conditionnant et dominant, et n'employant le *un* que pour ne

1 T. VI. 67. Col. 1093.

2 Et c'est le Principe que pose Parménide dans son poème.

3 C'est-à-dire que Proclus accuse ici Parménide de substituer tacitement et subrepticement à l'un qu'il appelle le sien, et qui est l'être, l'un entendu selon la notion commune, l'un absolu.

4 Je lis avec Cousin, ὅλως au lieu de ὅλον.

5 ἡ δεκτικὴ φαντασία. L'imagination a besoin pour s'emparer d'une idée, de lui donner la forme d'un jugement catégorique qui exige l'emploi de la copule : est.

6 Toute proposition implique le verbe *est*, mais tantôt comme ici comme copule, tantot avec l'idée de l'existence.

7 Cousin lit πρὸ au lieu de περὶ de Stallbaum, qui n'a pas de sens. On pourrait aussi les supprimer l'un et l'autre.

pas le réduire au non étant en le privant de l'un, il expose l'hypostase qui résulte de cette condition, pour la substance divine [1]. Il est possible que l'un ne participe pas de l'être, mais que l'être ne participe pas de l'un, cela est impossible, car le non être est possible [2], et en effet l'un est un tel (non être) [3]; mais le pas même un, absolument dépourvu de l'un, il est impossible qu'il *soit*, de quelque manière que ce soit. La voie (logique) qui part donc de l'un être se dirige ou vers le principe supérieur (à l'un être), c'est-à-dire *vers lui*, (c'est-à dire vers l'un), ou vers ce qui est au-dessous. Par la méthode qui remonte, [4] on voit apparaître le véritablement un, élevé au-dessus et délivré de toutes les formes de l'être : c'est pourquoi il en supprime à la fin le : il est un, parce que même cette affirmation ne convient pas à l'un. Voilà tout ce qu'il y a à répondre à cette question.

Maintenant l'entrée en matière de la première hypothèse montre l'ardeur empressée de celui qui parle, en se portant avec toute son énergie vers le sujet proposé, et qui y ramène l'auditeur ; car ce mot : *soit* !. (εἶεν), est plein d'énergie, et de nature à rehausser les forces de l'âme, en ne nous laissant pas pour ainsi dire nous endormir devant la question qui va être traitée, ni même l'approcher avec un esprit de mollesse et d'indifférence ; car c'est bien là ce que signifie l'Oracle émis au sujet des Dieux :

« La lâche indifférence des mortels qui n'ont d'inclination que pour les choses d'ici-bas, c'est déserter Dieu. » [5]

1 C'est-à-dire qu'il résulte de cette manière d'entendre l'hypothèse : si *un est* que la substance divine a une existence réelle, qu'elle a l'être, qu'elle *est*, tandis que pour Proclus, elle est au-delà de l'être.

2 Sans aucune explication, Stallbaum et Cousin donnent des leçons différentes : celui-ci : τὸ μὲν μὴ ὄν δυνατὸν ὑπερέχειν, qui oblige de sous-entendre τοῦ ὄντος; Stallbaum remplace ὑπερέχειν par ὑπάρχει, ce qui me semble plus naturel et plus intelligible, surtout si on lit ὑπάρχειν : il est possible que le non être ait une hyparxis, c'est-à-dire un fond d'existence.

3 τοιοῦτον γὰρ τὸ ἕν. En supprimant τὸ on aurait le meilleur sens : car un tel non être) est un.

4 T. VI. 68. Col 1094.

5 Je donne dans le texte l'interprétation de Gogava : *Defectio est a Deo ignavus mortalis*... qui semble être le sens dans lequel Proclus prend ici ce vers, omis dans le recueil de Le Clerc. Mais Gogova a néglige de rendre les derniers mots, ἐς τάδ'ἔχων, qui le rendent susceptible d'une autre signification, peut-être plus exacte. On sait que les

Car il faut, si nous devons comprendre ces conceptions négatives de l'un, nous arracher nous-mêmes à nos propres habitudes, supprimer la diversité et la multiplicité de notre vie, nous dépouiller des pensées des plusieurs, faire que l'âme s'appartienne à elle-même et à elle seule, et dans cet état la déployer tout entière en la dirigeant vers le divin, et la disposer à recevoir la faculté de l'enthousiasme, afin que nous mêmes, ayant cherché d'abord (l'un) [1] par la négation de la pluralité qui est en nous, nous remontions, par cet état, au concept impluriflé de l'un. Mais c'est là une chose évidente. — On pourrait encore faire cette question : pourquoi n'a-t-il pas, de même qu'il l'a fait dans les autres, c'est-à-dire qu'il a retranché de l'un véritablement un, les contraires, par exemple, qu'il a démontré qu'il n'est pas le même et qu'il n'est pas l'autre, qu'il n'est pas en repos et qu'il n'est pas en mouvement [2], pourquoi de la même manière n'a-t-il pas démontré qu'il n'est pas plusieurs et qu'il n'est pas un, mais s'est borné à poser comme mineure qu'il n'est pas plusieurs, et n'a pas, avec ce caractère, démontré qu'il n'est pas un, afin de le montrer partout pur des contraires, ne pouvant pas être

Théurges avaient le pouvoir, au moyen de certaines formules d'incantation, d'évoquer les Dieux, de les tenir pour ainsi dire captifs, jusqu'à ce qu'ils aient répondu à leur demande. Mais il fallait mettre dans ces prières et ces formules, une ardeur de foi intense, une volonté énergique, sans quoi les Dieux se dérobaient au charme magique et étaient *délivrés* des ἀνάγκαι qui les retenaient. La faiblesse d'esprit, le manque de volonté et de foi, chez le Théurge, dans cet acte liturgique était la délivrance du Dieu. On retrouve la même pensée dans l'Oracle cité dans le Commentaire du *Timée* (65, d.).

Δηθύνοντι βρότῳ κραιπνοὶ μάκαρες τελέθουσιν

Cousin renvoie à l'Oracle suivant, tiré de M. Psellus (Migne, p. 1141 et 1129).

« N'abaisse pas ton regard vers ce monde sombre et noir ; donne tous tes soins à ce canal distributeur de la vie, à l'âme, qui, après t'avoir fourni le moyen d'alimenter un certain corps, dans quelque rang qu'il soit placé, te relevera et te remettra au rang d'où tu es tombé, en unissant tes actes à la sainte parole ». Au lieu de ὅθεν ἤ τίνι τάξει σώματι τηθεύσας, je lis ᾗ τινι et σῶμά τι ; car je ne crois pas que τηθεύω, qui d'ailleurs ne se trouve pas dans nos lexiques, gouverne le datif. L'âme est comparée ici à un canal qui porte et distribue à tout le corps les principes de vie qui l'animent, et dont elle est la source qui coule dans ce canal et ses branchements. Le sens est que pour retourner à la vie purement intelligible, d'où il est descendu, il faut que l'homme unisse les œuvres à la foi, à la connaissance du Père, c'est-à-dire de Dieu : ἱερῷ λόγῳ ἔργον ἑνώσας.

1 J'ajoute avec Cousin τὸ ἓν qui n'est pas absolument nécessaire, mais très indiqué. On pourrait d'ailleurs s'en dispenser en lisant αὐτό au lieu de αὐτοί.

2 T. VI. 69. Col. 1095.

les deux (contraires), (car l'un n'est pas l'un et l'autre ensemble) ni contradictoire à l'un ou à l'autre : car il aurait fallu [1] alors un un préexistant pour faire celui-ci même un ? A cette question nous répondons, en nous plaçant au point de vue logique, qu'il fallait maintenir l'hypothèse d'où part et procède la discussion : or l'hypothèse est : s'il est un. La conséquence logique est de conclure le : il n'est pas plusieurs ; (car le concept de l'un écarte et nie la pluralité ;) ce qui ne s'ensuit pas, c'est le : il n'est pas un, même si l'un contraire à la pluralité est autre (que celui dont il est question). Et s'il en est ainsi, il sera possible de supprimer l'un du véritablement un : et c'est ce qu'il fera à la fin [2], (car il niera l'un qui est accompagné du : *est* ;) et il est aussi possible de l'y admettre [3], de même qu'il n'était pas possible que le *n'être pas plusieurs* ne fût pas *le un* dans ce sens [4], parce qu'il fallait que la discussion partît nécessairement de prémisses accordées par tout le monde et indiscutables, et non de propositions ayant besoin d'une preuve. C'est là le précepte de tous ceux qui admettent cette méthode de gymnastique logique. Voilà donc ce qu'il faut répondre, comme je le disais tout à l'heure, en se plaçant au point de vue formel [5].

Mais à ceux qui regardent les choses mêmes, le contenu, il faut dire que nécessairement cet un, dont les plusieurs sont le contraire [6], coexiste avec la pluralité, de même que *le même* coexiste avec l'autre, et qu'il n'y a pas d'un impluriflé, ni non plus de pluralité sans unité [7]. Car l'un est un dans la pluralité, parce que la pluralité a subi l'action de l'un. Donc Parménide en même temps qu'il nie de l'un [8] les plusieurs, a

1 Je lis avec Cousin : δέοιτο γάρ au lieu de δέηται, malgré l'accord des manuscrits.

2 Plat., *Parm.*, 141 e. τὸ ἓν οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἔστιν, c'est-à-dire, unum neque unitatem habet neque οὐσίαν.

3 προςλαβεῖν, comme de le supprimer, ἀφαιρεῖν.

4 Cousin dit en note : locum lacunosum quoquo modo supplevimus. Je n'ai pas trouvé qu'il ait rendu par là le passage plus clair, et j'ai suivi le texte des manuscrits tel qu'il est donné dans Stallbaum.

5 ῥητορικῶς, au point de vue de l'expression de la pensée, par le langage : le mot équivaut ici à λογικῶς, que Cousin lui substitue sans crier gare.

6 Parce que l'un au-delà de tout n'a pas de contraire.

7 La totalité, dit Kant, est la pluralité conçue sous le mode de l'unité.

8 Au lieu d'ἀπείργνει je lis ἀπείργει.

aussi fait disparaître cet un [1], comme nié avec et en même temps qu'eux [2]. Car si cet un là était le véritablement un, il ne serait pas uniquement *non plusieurs*, en tant que coexistant avec les plusieurs ; il ne serait pas en soi non plusieurs, et plusieurs par accident ; il ne serait jamais le purement non plusieurs : mais seulement le *non plusieurs* dans certaines circonstances, quoique partout notre raison réclame le purement avant le relativement, et refuse de prendre pour principes des choses qui sont, ce qu'elles sont seulement relativement. C'est pour cela que l'hypothèse a mis les espèces avant les choses sensibles, parce qu'elle cherche les intelligibles purement intelligibles avant les êtres qui ne sont que relativement êtres et seulement homonymes aux intelligibles. Parménide ayant donc posé que l'un est non plusieurs, et entendant ce non plusieurs dans le sens de purement non plusieurs, n'avait pas conséquemment besoin de supprimer l'un qui est relativement non plusieurs et non purement plusieurs.

Partant de ces données et passant aux choses mêmes, nous disons que c'est cet un qu'il a dit dans le *Sophiste* [3], en tant que véritablement un, être sans parties et différent de celui qui a subi l'action de l'*être* [4] et qu'il a nommé dans les *Lettres* [5], le Premier de tout, celui auquel il ne faut pas appliquer le : *de quelle espèce donc ;* car tout le *quale* n'est pas purement : par exemple, on dit : quelle espèce de beau, ποῖον καλόν, ou quelle espèce d'égal. En effet le *quale* étant une différence fait un certain beau, τὶ καλόν, et un certain égal, de sorte qu'il ne faut pas attribuer le *quale* à l'un en soi et purement un, afin qu'il ne devienne pas tel ou tel un au lieu de l'un en soi. Si donc l'un en soi et le Premier c'est la même chose, et

1 T. VI. 70. Col. 1095.
2 συναποπεφασμένον, c'est le participe parfait moyen de φημί (φάσκω) : ce qui prouve que plus haut, dans la phrase τα πολλὰ τούτου ἑνος, il faut lire ἀπέφησε et non ἀπέφηνε d'ἀποφαίνω.
3 *Soph.*, 245. a. Conf. Col. 1065.
4 Les manuscrits et les éditeurs lisent ici τὸ ἕν : je crois qu'il faut lire τὸ ὄν.
5 Voir plus haut. Col. 1081. Plat., *Ep.*, II. p. 312 e : 'Αλλὰ ποῖον τι μήν.

si le Premier est Dieu, il est évident que l'un en soi et Dieu c'est la même chose, et que ce n'est pas un certain Dieu, mais Dieu en soi, et ceux qui disent que le Premier est Démiurge ou Père [1], ont tort [2]; car le Démiurge et le Père sont un certain Dieu particulier; cela est évident; car ce n'est pas tout Dieu [3] qui est démiurge ou père, et le Premier est purement Dieu; c'est par lui que tous les Dieux sont dieux, et tous ceux qui sont démiurges par le premier démiurge et pères par le premier père, sont des dieux déterminés, τινές. Disons donc que l'un est Dieu purement, parce qu'il est pour tous les dieux la cause qu'ils sont dieux, non pas certains dieux, tels que Dieux démiurgiques, paternels, ou ayant quelqu'autre forme particulière de la divinité, forme qui est le divin d'une certaine espèce, mais non le purement divin. C'est pour cela que dans les *Lettres*, Platon n'a pas voulu que l'on fît à l'égard du Premier la question [4]: *de quelle espèce donc?* afin que nous ne fassions pas du Premier quelque chose de particulier, au lieu du purement Premier. Car la question: *quelle espèce* d'animal, s'applique dans son vrai sens à un certain animal, et non à l'animal purement: car le purement tout [5] (animal) est sans détermination d'espèce, ἄποιον, parce qu'il est antérieur à la différence qui fait l'animal qui a un *quoi*, τί, et non le purement. Car qu'est-ce que, l'animal, τί? c'est l'animal déterminé par une qualité. Nous obtenons donc par là la conclusion que le Premier et l'un c'est la même chose. Ajoutons

1 Il y a de grandes différences entre le texte de Stallbaum et celui de Cousin : celui-ci lit : ὅσοι γὰρ ἄρα δημιουργὸν λέγουσι τὸν πρῶτον ἢ πατέρα ; Stallbaum : ὅσοι ἄρα δημιουργὸν λέγουσι τὸν πρῶτον ταὐτόν τὸ δὲ πρῶτον ἢ πατέρα. J'adopte cette dernière leçon. Conf. Procl., *in Tim.*, 93. a. « Car Numénius, qui admet trois Dieux, appelle le premier, Père ». Origène, avec beaucoup d'autres commentateurs de Platon, avait admis parmi les êtres (intelligibles) une *Royauté* intellectuelle et n'avait pas reconnu la suprématie de l'un et son hyparxis qui le sépare et l'élève au-dessus des autres (intelligibles). V. Cousin. Col. 1069. n 5. Trad. fr., p. 276.

2 T. VI. 71. Col. 1096.

3 οὐ πᾶς θεός : la négation de πᾶς équivaut à τὶς : c'est-à-dire un certain déterminé, Conf. Biese, *Aristot.*, t. I. p. 99 et Waitz, *Organon*, t. I p. 348.

4 Cousin lit très judicieusement ἐπερωτᾶν au lieu de ἐπ' ἀρετήν qui n'a pas de sens. Conf. *Lettres*, II. 312 : ἀλλὰ ποῖον τι μήν τοῦτ' ἔστιν... τὸ ἐρώτημα ὃ πάντων αἴτιον ἐστὶ κακῶν.

5 ἁπλῶς πᾶν. Le genre tout entier de l'animal, l'animalité même.

encore que c'est ce qui dans la ***République*** [1], est appelé le Bien, et dit là au-delà de l'être, au-delà de la substance et être hypersubstantiel. Car l'un et le Bien, c'est la même chose, si, comme il est dit dans le ***Phédon*** [2], le Bien est ce qui contient toutes les choses dans leur essence : or ce qui contient toutes les choses dans leur essence, c'est la même chose que l'un. Ou alors il est ou au-delà de l'un, ou n'est *rien*, οὐδὲν, c'est-à-dire non un, et l'un et l'autre sont absurdes. Donc le Premier, le Roi de Tout et le Bien, c'est le véritablement un.

§ 124. — « Il est donc nécessaire et qu'il n'y ait pas de partie de lui, et qu'il ne soit pas un tout. — Pourquoi donc ? — La partie est sans doute [3] partie d'un tout ? — Oui. — Qu'est-ce que le tout ? Ce à quoi aucune partie ne manque, ne serait-ce pas un tout [4] ? — Assurément —. Donc par ces deux raisons ensemble, et parce qu'il est un tout et parce qu'il a des parties, l'un serait composé de parties. — Nécessairement [5] ».

La première négation de l'un, c'est que l'un n'est pas plusieurs : car il est primairement générateur des plusieurs. En effet la première pluralité, la pluralité en soi, qui est la plus haute de toutes, a procédé de l'un. La deuxième négation après celle-là, c'est que l'un et n'est pas un tout et n'a pas de parties : car ce second ordre [6] a été créé par l'un, après la

1 *de Rep.*, VI. 509. c : « Aux choses connaissables donc, non seulement le être connu, dit-il, leur est communiqué par le Bien, mais même et l'être et la substance leur vient de lui, parce que le Bien n'est pas substance, mais est au-dessus comme au-delà de la substance, par sa dignité et sa puissance. »

2 Je ne trouve, dans le *Phédon*, rien qui rappelle ces principes.

3 Au lieu de τοῦ ὅλου du texte de Proclus, Stallbaum et Bekker lisent dans Platon, τὸ μέρος που.

4 L'idée de partie comme celle d'un tout, sont relatives, l'une au tout dont elle est partie, l'autre aux parties qui le composent.

5 *Parm.*, 137. c.

6 L'ordre formé par le tout et les parties. Conf. Procl., *Theol. Plat.*, II p. 110. « Cet ordre (celui des Intelligibles et intellectuels) s'appelle dans la seconde hypothèse : « *parties et tout* ». C'est là ce qu'il nie de l'un, en employant les plusieurs pour établir la distinction de l'un et des principes abaissés (au-dessus de lui). Car le tout et ce qui a des parties, est plusieurs, et l'un est au-delà des plusieurs. Donc si l'un est séparé et élevé par sa simplicité au-dessus des intelligibles (et intellectuels), et si le tout et ce qui a des parties procèdent de cette simplicité pour former le lien de tout ce diacosme, comment ne serait-il pas nécessaire que l'un ne soit pas un tout et n'ait pas besoin de parties, et que ce soit par cette supériorité, j'imagine, qu'il précède, comme cause, cet ordre de Dieux et y préside,

première pluralité, qui est ce qu'il a nié, en premier lieu, de l'un. Et afin que nous nous fassions de cela une notion très claire, examinons ceci tout d'abord au point de vue logique; car celui qui abordera par là les arguments verra que ce que nous disons est exact Ainsi donc voici une chose qui est pour tous manifeste : c'est que lorsqu'un argument hypothétique, par la suppression de l'antécédent conditionnant, prouve la suppression du conséquent conditionné, l'antécédent est plus universel : par exemple, dans l'argument hypothétique : s'il n'est pas animal, il n'est pas homme : or il n'est pas animal : donc il n'est pas non plus homme : l'animal est plus universel que l'homme. Car comment autrement l'animal supprimé supprimerait-il en même temps l'autre, s'il ne possédait pas une puissance de généralité plus grande. Car même dans les choses qui sont dites être sur le pied d'égalité, il y a encore une certaine supériorité dans celles dont la suppression emporte avec elle une autre suppression, sur celles dont la suppression est emportée avec elle, par cela même qu'elles sont pour l'autre la condition de leur suppression et que par elles mêmes elles suppriment aussi cet autre [1], sinon selon le quantum, du moins selon la puissance. Qu'il soit donc bien établi que dans les conclusions négatives, lorsque par la suppression de l'antécédent conditionnant, nous concluons le conséquent [2] comme conclusion négative, l'antécédent conditionnant a une plus grande puissance (logique), et que lorsque par la suppression du conséquent nous supprimons l'antécédent, c'est le conséquent qui a une plus grande puissance. Et en général ce qui, par la suppression de lui même, supprime en même temps l'autre, soit conséquent soit antécédent, est plus fort et plus puissant que cet autre. Voilà donc un premier point sur lequel on est d'accord.

et la produise mais sous un mode supérieur et au-dessus de tout, ἐξῃρημένως » La totalité, dit Kant, est la pluralité conçue sous le mode de l'unité. Conf. les Extraits de la *Théologie* de Proclus sur la II[e] hypothèse.

1 Arist., *Met.*, K. I. 1060. a. ἀρχὴ γὰρ τὸ συναναιροῦν. Id., *Categ.* p. 7. 36 : τὸ μὲν γὰρ αἰσθητὸν ἀναιρεθὲν συναναιρεῖ τὴν αἴσθησιν· ἡ δὲ αἴσθησις τὸ αἰσθητὸν οὐ συναναιρεῖ... αἰσθητοῦ δὲ ἀναιρεθέντος ἀναίρεται καὶ τὸ σῶμα... ζῴου γὰρ ἀναιρεθέντος αἴσθησις μὲν ἀνῄρηται, αἰσθητὸν δὲ ἔσται.

2 Cousin a rétabli l'ordre interverti dans Stallbaum de l'ἡγούμενον et de l'ἑπόμενον.

Le deuxième est celui-ci : tout ce qui a une compréhension selon la puissance, plus grande qu'un autre, est, rationnellement, plus près de l'un, parce que l'un en soi est de tous les principes, s'il est permis de le dire, le plus compréhensif, qu'il n'y a rien en dehors de l'un, pas même la privation elle-même et même les choses les plus vides de contenu réel Par conséquent, même si l un n'existait pas de quelque manière, il serait nécessaire que les choses qui sont le plus rapprochées de l'un fussent plus compréhensives que celles qui en sont plus éloignées, imitant la cause incirconscrite et l'excédant infini de l un [1]. C'est ainsi que l'être est plus compréhensif que la vie et que la raison est plus près de l'un et la vie plus que la raison. Ces deux axiomes étant posés, regardons comment Parménide prouve syllogistiquement que l'un n'est pas un tout et qu'il n'a pas de parties, et suivons la marche de son raisonnement : s'il est un tout, dit-il, ou s'il a des parties, l'un est plusieurs : or il n'est pas plusieurs, comme il a été dit auparavant : donc l'un ne sera pas un tout et n'aura pas de parties [2]; et inversement, si l'un est non plusieurs, il n'est pas un tout et il n'a pas de parties. Dans ces deux directions de l'argumentation, par la suppression des plusieurs sont avec eux supprimés les parties et le tout. Il est donc acquis pour nous que ce qui, dans les arguments hypothétiques, supprime avec lui-même l autre partie est plus puissant et plus compréhensif. Or le plus compréhensif est le plus près de l'un ; donc ces plusieurs sont plus près de l'un que [3] le tout et les parties ; car les parties sont plusieurs, mais les plusieurs ne sont pas nécessairement parties, de sorte que les plusieurs sont plus compréhensifs que les parties : ils sont donc au-delà des parties. Donc les plusieurs sont premiers dans les êtres ; le tout et les parties sont deuxièmes ; et voilà pourquoi [4] l'un produit ceux-ci les

1 L'un a une compréhension et une extension infinies et qui dépassent toute ὑπερβολήν, ἄπειρος.

2 I. VI. 71. Col. 1099.

3 Stallbaum omet ἤ, ce qui renverse l'argument, et plus loin il omet encore πολλὰ (τὰ δὲ) πολλά.

4 On pourrait encore admettant une hyperbate assez fréquente chez Proclus, lier καὶ διὰ τοῦτο ἕν... et traduire « par cet un, il (Parménide) fait produire les plusieurs et par les plusieurs le tout et les parties, qui viennent après eux. »

premiers, et par les plusieurs, les deuxièmes; car toujours les premiers procédants produisent aussi, par leurs propres causes, les choses qui viennent à leur suite. Si donc les négations engendrent les affirmations, il est évident que la première négation engendre les premiers principes, la deuxième, les deuxièmes, car ce qui a les plusieurs purement est plus général que le tout et que ce qui a des parties et est formé de limités; car qu'arriverait-il si les plusieurs étaient infinis [1]? De sorte que si quelque chose a des parties, elle a besoin des plusieurs; mais si elle a seulement une pluralité, elle n'est pas [2] nécessairement un tout. Et vois ici l'ordre géométrique des arguments, comment il a été admis comme axiôme et comme notion commune, que l'un n'est pas plusieurs; comment il est prouvé par l'intermédiaire de cette notion commune qu'il n'est pas un tout et qu'il n'a pas de parties, et ensuite qu'il n'a ni commencement ni fin, par la conclusion précédente, et ainsi de suite en suivant la série, la véritable *Chaîne d'or* des êtres, dans lesquels tous viennent de l'un, mais ceux-ci sans médiation, ceux-là par un seul membre moyen, ceux-là par deux, ceux-là par un plus grand nombre[3], mais tous purement de l'un. Ainsi donc par la méthode logique il a été démontré que le rang de ces plusieurs est avant le tout et les parties. Mais si tu veux te placer au point de vue du contenu réel, regarde : les plusieurs, en tant que plusieurs, ont une seule cause, l'un; car il n'y a pas d'autre principe d'où toute pluralité soit dérivée que de l'un, puisque la pluralité des êtres en tant que intelligible, vient de l'être, mais en tant que pluralité tient son hypostase de l'un. Car si la pluralité la tenait de toute autre cause que de l'un, nécessairement cette cause devrait être, à son tour, ou un, ou rien, ou non un. Si elle n'est rien, il n'est pas possible qu'elle soit une cause; mais d'un autre côté si elle n'est pas un, étant non un, elle ne différera en rien des plusieurs, tandis que la cause partout

1 Il y a ici une grosse lacune que ne mentionne même pas Stallbaum. Cousin ajoute au texte de celui-ci tout un membre de phrase, τί γὰρ εἰ ἄπειρα εἴη τὰ πολλά, qu'il a trouvé sans doute dans les manuscrits.

2 Stallbaum omet la négation absolument nécessaire au sens.

3 T. VI. 75. Col. 1100.

diffère de ce qu'elle produit. Il reste donc à admettre ou bien que les plusieurs n'ont pas de cause, qu'ils sont incoordinables les uns avec les autres et infiniment de fois infinis, parce qu'il n'y a aucun un en eux, ou bien que l'un est cause pour les plusieurs de leur être. Car ou chacun des plusieurs n'est pas un, non plus que le composé de tous, et ainsi ils seront tous infiniment de fois infinis, ou bien chacun d'eux est un. et le composé de tous n'est pas un, et ils ne seront pas coordinables les uns avec les autres [1]; car les choses coordonnées entr'elles participent nécessairement de l'un; ou bien c'est l'inverse, et si chacun d'eux est infiniment de fois infini, parce qu'il n'est participant d'aucun un, ou bien tous deux participent de l'un, et alors il y a avant eux un principe qui fait l'un des deux ensemble, et des parties et du tout, principe qui ne sera pas un tout et n'aura pas de parties; ou bien inversement, à celui-ci l'un fera défaut [2], et si nous ne voulons pas aller à l'infini, nous arriverons à l'un qui est avant le tout et les parties [3]. Outre cela, et s'il y avait quelqu'autre cause des plusieurs que l'un, il n'y aurait pas une pluralité des hénades, qu'il (Parménide) fait produire, comme l'un [4]. Si donc il y a plusieurs hénades, ce sera l'un qui sera cause de ces pusieurs en tant que plusieurs ; car l'un est cause primairement des hénades, et c'est pour cela qu'elles sont dites hénades, et la pluralité des êtres vient de la pluralité des hénades, de sorte que toute pluralité est par l'un, aussi bien que le tout des êtres [5] et que leurs parties. En effet si *l'un être* est un tout, il est assurément évident que le tout est avec le être et que si l'un est participé, nécessairement cet un coexiste avec l'être, et que si celui-ci est uniquement l'être par soi, il est substance. Si donc le tout et la partie sont en quelque

1 Ils ne formeront pas un tout, dont les parties doivent être combinables entr'elles.

2 T. VI. 76. Col. 1100.

3 Il semble au contraire que si l'on continue à l'infini l'argument, on n'arrivera jamais à rien, puisqu'on n'épuise pas l'infini. Je crois donc qu'au lieu de εἰ ἐπ'ἄπειρον ἦν, il faut lire εἰ μὴ « à moins que cela n'aille à l'infini, » et au lieu de ἦν, je lirais ᾔειν, imparfait de εἶμι, je vais, qui s'accorderait bien avec ἥξομεν.

4 Je supprimerais volontiers τὸ devant ἕν... La pluralité des hénades ne fait qu'un, c'est-à-dire est considérée, dans sa procession comme un, et non comme plusieurs.

5 Stallb. lit τὸ δέ γε ὅλον τῶν ὄντων ὄν. Cousin au lieu d'ὄν lit ἐστί.

manière des êtres soit par hyparxis soit par participation, ils sont également produits de l'un, mais aussi de la substance, si du moins le tout et la partie tombent dans la catégorie des êtres. C'est ce que dit Parménide quand il les a placés dans *l'un être*, en disant que l'un étant est un tout et a des parties, en rattachant l'être à l'un, et voyant le tout dans *l'être un*, et en faisant, comme de raison, du tout un certain être, τὸ ὄν [1]. Car tout ce qui participe de la totalité substantielle, cela participe aussi de la substance ; mais tout ce qui participe de la substance ne participe pas aussi de la totalité [2]. Ainsi donc les parties de la substance, en tant qu'elles sont parties, en participant de la substance ne participent pas de la totalité, en tant qu'elles sont telles. S'il en est ainsi [3], la substance est au-delà de la totalité substantielle ; donc le tout substantiel participe de la substance, mais n'est pas la même chose que la substance. Ainsi donc s'il y a quelque totalité *uniforme* [4] elle participe de l'un ; mais si la partie uniée participe nécessairement de l'un, il n'est pas nécessaire qu'elle soit aussi un tout, ou plutôt, cela est impossible en tant qu'elle est partie [5]. Or, ou bien le tout et la partie sont quelque chose de substantiel, ou quelque chose d'unié, (car il y a même dans les substances et dans les hénades tout et partie) : donc l'un est au delà du tout et de la partie, aussi bien substantiels qu'uniés. Et non pas cela seulement ; mais les plusieurs aussi préexistent au tout et aux parties, car chacun d'eux est nécessairement, en quelque manière, plusieurs, comme nous le montrerons [6]. Or les plusieurs qui ont été posés primairement participent de l'un seul. Donc les plusieurs sont au delà du tout et des parties. Voilà ce qu'il nous fallait démontrer et comment il fallait le faire.

Maintenant il faut examiner la vérité de ces démonstrations,

1 Au lieu de τὸ ὄν Stall lit τῷ ὄντι.
2 T. VI. 77. Col. 1101.
3 Stallb. au lieu εἰ δὲ τοῦτο, lit εἰ δὲ τοῦ qui n'a pas de sens, et adopte une ponctuation qui trouble le rapport des idees.
4 Ayant presque la nature de l'un, sans lui être identique
5 Le texte de Stallb. diffère complètement de celui de Cousin, que je suis.
6 Stallb. lit δείξομεν, Cousin ἐδείξαμεν avec le manuscrit. Il y a encore ici des différences sensibles dans le texte des deux éditeurs.

et, si elles sont des démonstrations, elles nous montreront que tout tout nécessairement embrasse quelque pluralité. Donc toute totalité a nécessairement une manifestation qui laisse voir ses parties propres ; car l'une, celle qui est dans la partie, est nécessairement coordonnée avec la partie, et non seulement est un tout, mais aussi partie ; celle qui est formée des parties est remplie et constituée complète par ses propres parties ; celle qui est antérieure aux parties possède les causes des parties, de sorte qu'elle possède aussi les causes de la pluralité. Donc l'un n'est d'aucune manière un tout [1] Car si tout tout est accompagné de pluralité, et que l'un soit sans pluralité, la conséquence est que l'un n'est pas un tout. Au rebours, la partie est partie d'un autre, de sorte que ce qui a des parties a pluralité ; car toute partie veut, avec d'autres, compléter une certaine chose une ; or ces autres, il est évident qu'ils sont plusieurs. Si donc l'un ne participe d'aucune pluralité et si ce qui a des parties a pluralité, il est clair que l'un ne saurait avoir de parties. Ainsi il est démontré que l'un n'est pas un tout et qu'il n'a pas de parties[2]. Et tu vois que ce premier point a été démontré par les non plusieurs, de même que dans les êtres la totalité est produite par la première pluralité : or ce qui est prouvé par la cause, est l'objet d'une véritable démonstration. Si donc le tout est un tout par les plusieurs, inversement le non être plusieurs est la cause du non être un tout, et l'un seul est la cause de ces deux caractères. Et c'est là cet un duquel le sage d'Élée a montré qu'il ne peut pas être réellement un, je parle ici du tout : car il dit que rien n'empêche qu'il subisse une modification de la part de l'un, mais qu'il est impossible qu'il soit l'un. Ainsi donc en montrant là[3] ce qui a été démontré, que l'un de Parménide n'est pas véritablement un, il a démontré ici que le véritablement un n'est pas un tout [4]

1 T. VI. 78. Col. 1102.

2 Il y a une répétition évidente dans le texte : ὅτι οὔτε ὅλον ἐστι, οὔτε ἄρα ὅλον ἐστιν. Pour la faire disparaître le manuscrit Harley intercale ἀλλὰ μὴν ὄν πολλά ἐστιν. Je préfère supprimer le membre répété.

3 Dans le *Sophiste*, 244. e. Conf. Col. 1065. l. 20 et 1036 l. 8.

4 Au lieu de μὴ ὅλον τὸ ὡς ἀληθῶς ἕν, Stallb. donne la leçon, μὴ ὄν τὸ ὡς ἀληθῶς ὄν, à la fois inintelligible et contradictoire au sens du passage.

en convertissant la première argumentation qui a été donnée ici, avec l'autre démonstration : car là il montre[1] que, s'il est un tout, il n'est pas véritablement un, et ici il montre que s'il est véritablement un, il n'est pas un tout. De sorte qu'il faut refuser de croire que ces théorèmes soient de Platon, ou les accepter et considérer que, suivant Platon, c'est là le premier principe et que le véritablement un est le Premier, et tel est bien celui-ci. Et s'il semble que le tout et ce qui a des parties, ce soit en quelque manière la même chose, il ne faut pas s'en étonner ; car nous voyons qu'une même chose est à la fois unifiée et distinguée : comme unifiée nous la qualifions de tout, et comme distinguée nous la disons ayant des parties ; mais l'un n'est ni unifié, de sorte qu'il n'est pas un tout, ni distingué, de sorte qu'il n'a pas de parties ; car s'il est unifié, comme s'il est distingué, il est plusieurs. En effet l'unifié est une pluralité subjuguée par l'un[2] : or l'un est au delà de toute pluralité, et de la pluralité unifiée et à plus forte raison de la pluralité discrète. En voilà assez sur ce point.

On pourrait encore poser la question : est-ce qu'*il* (Parménide) nie ces catégories de l'un, en le considérant par rapport à lui-même, sans examiner ce qui en résulte pour lui, ou par rapport *aux autres*[3] : car il a paru à quelques commentateurs que les plusieurs étaient autres[4] que l'un, et ceux-ci, le tout et la figure, étant niés de l'un, les *autres* le sont également. Il est évident que le philosophe a admis au commencement de l'hypothèse tout ce qui ne résulte pas pour l'un même par rapport à lui-même ; car qu'il est implurifié et qu'il n'est pas un tout, ce sont des considérations qui le concernent lui-même en lui-même et quand bien même il n'y aurait pas *d'autres* ; au milieu, il amène tout ce qui ne résulte pas pour lui ni par rapport à lui-même ni par rapport aux autres[5], comme qu'il n'est pas

1 T. VI. 79. Col, 1103.
2 C'est la définition même de la totalité par Kant.
3 τὰ ἄλλα.
4 Encore une faute de Stallbaum qui rend le passage intelligible en lisant ὅλων au lieu de ἄλλων.
5 T. VI. 80. Col. 1102

le même que lui même, ni différent de lui-même, ni le même que les autres ni différent des autres, ni semblable ni dissemblables sous les mêmes rapports, ni touché ni séparé également ; — et à la fin, tout ce qui ne résulte pas de l'un par rapport aux autres seulement, où il est aussi montré qu'il n'est ni exprimable, ni concevable par l'opinion, ni compris par la science, ni en général connaissable à quelqu'un des autres, mais qu'il est, lui, détaché et élevé au dessus des autres soit connaissances soit connaissables[1], s'il est permis de le dire, parce que étant seulement par lui-même, il n'est coordonné avec aucun des autres, mais reste indéfinissable pour tous. Et lorsqu'il dit que l'un n'est pas plusieurs, il ne dit pas que les autres que l'un ne sont pas l'un, comme niant ceux-là de l'un, mais il dit qu'il n'a pas en lui-même de pluralité ; et que l'un n'est pas en même temps que un aussi plusieurs, mais qu'il est exclusivement un, l'un en soi, purifié de toute pluralité. Car lorsque dans la seconde hypothèse, l'hypothèse Jupitérine[2], il affirme que l'un est plusieurs, qu'il est implurifié, exclusivement un, et qu'ainsi il n'est pas un tout et n'a pas de parties, c'est que l'hypothèse[3] examine comment cet un se comporte par rapport à lui-même.

« § 125. — L'un serait alors, des deux manières, plusieurs et non pas un. – C'est vrai. — Or il faut que l'un ne soit pas plusieurs, mais un seulement. — Il le faut. — Il ne sera donc pas un tout et n'aura pas de parties, si l'un doit être un. — Non certes[4] ».

Il réunit ici et résume par ces mots toute l'argumentation, que nous avons exposée plus haut, et que sans doute[5] il est à propos de rappeler maintenant, à savoir, que l'un n'est pas plusieurs et que le tout est plusieurs : donc l'un n'est pas un tout ; et en outre, que l'un n'est pas plusieurs[6], que ce qui a des

1 Encore une faute dans Stallb. qui lit γνωστόν au lieu de γνώστων.

2 Διϊχ. Conf. Damascius, *de Princip.*, § 30 ; Proclus, *in Tim.*, II, 297, f. Διὸς τάξις.

3 σκοποῦσα qui ne se rapporte grammaticalement à rien : *Locus corr uptus*, dit Cousin.

4 *Parm.*, 137. e.

5 ἴσως au lieu d'ὅσως que donne Stallb.

6 Le manuscrit de Harley donne (en marge sans doute et comme observation d'un copiste ou d'un lecteur) : « *Il me semble* que l'un n'est pas plusieurs : que ce

parties est plusieurs [1], donc l'un n'a pas de parties. De sorte que le syllogisme qui conclut : donc l'un n'a pas de parties, est de la seconde figure [2] et a la forme d'un argument hypothétique : *S'il est un tout*, l'un a des *parties* ; *si l'un* a des parties, il est plusieurs : or l'un n'est pas plusieurs : donc il n'est pas un tout et n'a pas de parties. Et considère moi cette rigueur logique de Platon qui ne dit pas que l'un est indivis (ἀμερές), mais qu'il n'a pas de parties : car l'indivis n'est pas la même chose que n'avoir pas de parties ; car il est possible de dire celui-ci de l'un, mais il n'est pas absolument pas possible de lui attribuer l'indivis ; car l'indivis exprime parfois une certaine nature et pour ainsi dire une certaine espèce : ou plutôt il n'exprime pas autre chose que l'espèce *uniforme*, pas autre chose que ce que Timée a appelée l'indivisible. Il est ainsi évident qu'ici (Platon) appelle la même chose indifféremment et indivis et indivisible, mettant l'un de ces mots à la place de l'autre, comme il a été écrit [3] au commencement de la psychogonie [4]. Dans le *Sophiste* [5] il a appelé le véritablement un, indivis, lorsqu'il dit : « Car à mon sens, il faut que le véritablement un soit indivis,» lui donnant là la même signification que l'indivisible qu'il a appelé ici : le n'ayant pas de parties. De sorte que s'il y a quelque chose qui n'ait pas de parties, cela, d'après lui, est indivis. Mais n'est pas indivis, ἀμερές, ce qui n'a pas de parties [6], puisque chacun des genres de l'être est tantôt indivis, tantôt divisible, tantôt intermé-

qui a des parties est plusieurs, donc l'un n'est pas un tout ; et inversement : l'un n'est pas plusieurs : *il me semble* que l'un n'est pas plusieurs : donc l'un n'a pas de parties. » On ne voit pas bien ce que viennent faire ici le membre ἐμοὶ δοκεῖ, deux fois répété.

1 T. VI. 84. Col. 1104.

2 La seconde figure est celle où le moyen est deux fois attribut, et de là il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut qu'il y ait une des deux propositions négative, et que la majeure soit universelle. » Port Royal.

3 Conf. *Tim.*, 35. a et Procl., *in Tim.*, 182.

4 Le manuscrit B que ne mentionne pas Coasin, au lieu de ψυχογονίας donne ψυχολογίας, qui est certainement une mauvaise leçon, mais intéressante à relever car, autant que je sache, c'est le seul exemple du mot *Psychologie*, employé par un grec.

5 *Soph.*, 244. e.

6 Les manuscrits donnent ὥστε εἴ τι δὲ ἀμέρες, que Stallbaum déclare : Locus omnino depravatus. Cousin, sans avertissement, donne dans son texte οὐκ ἔτι δὲ ἀμερές, leçon très ingénieuse, véritable sans doute, mais qui méritait bien une note explicative.

diaire entre les deux. Ainsi le point est indivis, comme n'ayant pas de parties semblables à celles qui seraient parties d'un objet occupant un espace étendu : il n'est pas purement indivis en tant que n'ayant aucune partie; car la notion du point est complétée par certaines choses, et toutes les choses qui complètent l'essence d'une autre chose, font fonction et ont le rang de parties par rapport à la chose qu'elles complètent. Ainsi même la monade[1], parce qu'elle n'est pas formée de certaines parties distinctes, comme tous les nombres qui sont formés d'elle, (est indivise)[2] ; mais comme elle est constituée par certaines choses qui font que la monade diffère du point, en disant que ces choses sont des parties de la notion de la monade, on ne commettrait pas d'erreur ; car les choses qui contribuent à la définition de chaque espèce sont certainement parties de cette espèce, et cette espèce en est composée comme de parties, et est une sorte de tout qui a subi l'influence de l'un, mais qui n'est pas elle-même l'un : seul le purement un, n'est ni formé de parties en tant que continues ni en tant que discrètes ni en tant que complétives : il est, lui, exclusivement un, purement un, et non unifié. C'est là une chose certaine, et il n'en saurait être autrement.

Et cependant je vois beaucoup de trouble jeté dans cette question par ceux qui croient que ces négations nous conduisent à l'absolu non être ou à quelque chose de semblable, par suite de l'indétermination de notre imagination[3] qui ne trouve pas ici à saisir une certaine chose déterminée, puisqu'il n'y a rien de posé catégoriquement, que tout est purement supprimé de l'un, et qui par suite se persuadent qu'il faut introduire ici une certaine nature, un certain caractère particulier de l'un. C'est là ce que pensent certains critiques qui remontent de la raison et de la substance intellectuelle à l'un, veulent avant la raison placer la *rationalité*, la rationalité étant plus simple que la raison et pour ainsi dire l'*habitude*, ἕξις, la possession de la puissance de penser. Car

1 T. VI. 82. Col. 1105.
2 Membre ajouté par Taylor, utile au sens, si non nécessaire.
3 Non que la faculté soit en elle-même indéterminée, mais elle est jetée par l'hypothèse et ses conséquences dans une indétermination où elle ne peut se satisfaire et se prendre à rien.

les actes, disent-ils, sont antérieurs aux substances, parce qu'ils sont plus un qu'elles, et avant le *penser*, τὸ νοεῖν, est le *pensant*, appelant ainsi non le sujet en acte, mais le principe causant de l'acte [1], comme ce qui crée la pensée : comme si l'on disait le *animant* ou le *mouvant*, et qu'avant celui-ci on plaçait de nouveau le νόημα, l'entité objective de la pensée, estimant que celui ci est le premier comme le plus indivis, de même que le κίνημα est avant le mouvant. Et ce n'est pas seulement dans cette forme de démonstration [2] qu'ils agissent ainsi : ils font de même pour chaque espèce ; de manière qu'ils aboutissent toujours à des termes semblables ; je veux dire par exemple, ἀγάθωμα, κάλλωμα, ἀρέτωμα, ταύτωμα, et autres semblables, et que tout ce qui est tel est un [3]. Mais il faut leur demander si tous ces plusieurs diffèrent les uns des autres par leur essence ou seulement par le nom. Ensuite il ne disent pas ce qu'est l'un, qu'ils ont mis le premier ; ils se complaisent dans un bavardage vide en traitant des choses les plus divines. Et si ces choses diffèrent les unes des autres par la substance, ils admettront dans l'un la pluralité, quoique Platon l'ait niée de l'un avant tous les autres attributs et cela sans la moindre équivoque. Et d'où ont ils pris ces noms, à quels théologiens ont ils entendu dire que les substances sont après et inférieures aux actes ? Car partout Platon et les autres théologiens disent que les actes sont suspendus aux puissances [4] et les puissances aux substances. Mais il est inutile de les réfuter, d'autres se sont chargés vis à vis d eux de faire bonne justice. Il y en a aussi qui veulent distinguer Dieu de l'essence de Dieu, [5] et attribuer au Premier l'essence de Dieu, et considérer cela comme la propriété distinctive de l un : à ceux là, il faut demander comment ils entendent cette essence de lui,

1 I. I. XI. 83. Col. 1106.

2 ἐπὶ ταύτης τῆς ὁδοῦ.

3 Cousin lit τοιοῦτον ὄν et Stallbaum ταὐτόν.

4 Contrairement à Aristote, Proclus met la puissance avant l'acte.

5 θεὸν καὶ τὸ θεῷ εἶναι. Sur le sens du datif d'un nom avec l'infinitif εἶναι voir la savante dissertation de Trendelenburg, *Rhein Mus.*, 18.8, p. 457, et *Comment. in de Anim.* p. 471. La formule est identique à λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ et n'en est peut-être qu un abrégé. C'est la différence de τί ἐστι avec τὸ τί ἦν εἶναι. Arist, *Met.*, Z. 4. 1029 b 28, τί ἐστι τὸ ἑκάστῳ εἶναι. C'est le τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ et qu'est-ce que celui-ci? c'est : ὃ λέγεται καθ' αὑτό

τὸ εἶναι αὐτῷ, lorsque Platon lui retranche le : *il est* ; et comment dans ces termes nous distinguerons le *chacun* et *l'essence de chacun*, et comment nous transférerons toutes ces sortes de règles des choses composées aux simples [1], aux divines, aux plus unes de toutes. Car nous ne pouvons admettre, quand il s'agit de l'âme, que l'âme est une chose et l'essence de l'âme une autre, ni quand il s'agit d'aucune autre des espèces immatérielles; donc a beaucoup plus forte raison, nous refuserons d'introduire, quand il s'agit de Dieux, de semblables différences. Et comment l'un sera t il autre que l'essence de l'un ? par là nous ferons, sans nous en apercevoir, l'un non un, puisqu il est au dessous de l'essence de l'un et participe d'un principe supérieur à lui. – D'autres ont dit qu'étant causant de tout, fondé le premier, au dessus de la vie, au dessus de la raison, au-dessus de l être même, il a, en quelque manière, les causes de tous ces principes, quoiqu'on ne puisse ni dire ni concevoir comment, mais sous un mode le plus un possible, et qui nous est inconnaissable ; qu'il y a en lui les causants cachés des choses universelles, paradigmes avant les paradigmes, qu'il est le premier tout, le tout en soi, avant les touts, un tout qui n a pas besoin de parties. Car le tout qui est avant les parties a encore, en quelque manière, besoin des parties, mais celui-ci, que Platon a bien connu, ce tout avant les touts, n'a pas besoin de parties. Ceux qui soutiennent cette thèse ne comprennent rien à Platon, s'ils croient que, en ce qui concerne l'un, il n'emploie que le procédé de l'élimination ; ils ne se souviennent pas de ce qui est écrit dans la lettre à Denys [2], et de la prescription qui y est faite, de ne donner a l'un aucun prédicat, mais de les lui ôter tous, afin que sans nous en apercevoir, nous ne lui attribuions quelque propriété qui appartienne aussi à notre nature et ne convienne qu'à nous. Car là il a expliqué clairement [3] que cette recherche, ce désir de savoir de quelle espèce ou nature est l'un, est la cause de tous les maux. Outre ces difficultés, comment garderons-nous l un ? Car le tout des touts est plus

1 T. VI. 84. Col. 1106.
2 *Ep.*, II p. 312. e. Conf. Col. 1081.
3 T. VI. 85. Col. 1107.

compréhensif que les touts sous la forme de l'unité. Mais l'un en soi en est séparé et élevé au dessus de lui, et dépasse et surpasse toute espèce de totalité : or le tout des touts, (puisqu'il appartient à l'ordre moyen des intelligibles, comme nous le montrerons : car cet ordre dépasse et surpasse la totalité intellectuelle et l'embrasse de tous les côtés), le tout des touts est un des intelligibles [1], mais l'un est au-delà des intelligibles. Et si non seulement à partir de la raison, de la vie et de l'être, nous déposons dans l'un les causes inconnaissables de tout, mais encore à partir de chacun des êtres, par exemple, de la beauté, de la vertu, du juste, et de chacune des autres espèces, l'un sera, en quantité, en aussi grand nombre que la raison ; il ne sera plus en aucune manière, un, et ainsi nous aurons, sans nous en apercevoir, doublé le nombre des êtres ; car ils seront eux et leurs causants, ayant leur hypostase dans l'un. Et alors nous aurons à rechercher à leur sujet comment étant plusieurs ils sont unifiés, et nous les forcerons de reconnaitre que nécessairement avant eux est l'un ; et alors ou bien gardant l'un en soi et l'un au sens propre, nous les retrancherons tous de lui, ou bien au contraire nous les poserons tous en lui, et nous triplerons les êtres, et remontant toujours ainsi à l'infini, nous n'aurons plus où nous arrêter et nous serons obligés de dire que l'un même a une pluralité [2], ce que quelques-uns des partisans de Platon ont spontanément osé dire, quoique toute pluralité réclame et postule quelqu'autre principe qui donne l'union à la pluralité ; ou bien, s'il n'y en a aucun de tel, nous serons obligés de dire que cette pluralité première n'ayant qu'une union introduite du dehors, n'est pas un principe absolu et se suffisant à lui-même, parce qu'il manque d'unité. Il vaut donc mieux, comme Platon l'a fait, [3] s'arrêter aux négations et par elles démontrer la supériorité de l'un qui est affranchi et séparé de tout, parce qu'il n'est ni intelligible, ni intellectuel, ni aucune autre des propriétés qui nous sont connues par des appréhensions divisibles : car étant cau-

1 J'ajoute après la parenthèse : ἐστὶ τῶν νοητῶν.

2 Cousin avec raison lit ici πλῆθος au lieu de πλάτος, malgré les manuscrits que suit Stallbaum.

3 T. VI. 86. Col. 1108.

sant de toutes, il n'est aucune de ces toutes : et il ne faut pas dire qu'inconnaissable à nous, il est connaissable à lui-même ; car cela même, nous l'ignorons, puisque dire qu'il est la source de la divinité, comme le beau en soi et le primairement beau est l'hénade de tous les beaux ; et comme l'égal en soi, et l'égalité primairement égalité est l'hénade de tous les égaux (car même dans ces sortes d'espèces, nous ne cherchons pas ce qu'est (τί ἐστί)[1] le beau en soi, mais nous savons qu'il est la source de la divinité et nous estimons que cela est suffisant), ainsi donc dire que l'un est la source de toute divinité, et qu'il est le Dieu en soi, (αὐτοθεός), (car tout Dieu, en tant que Dieu, tient son hypostase de l'un), même dire cela n'est pas absolument exact. Car si, comme le dit Platon[2], il n'y a pas de lui, même un nom, comment l'appellerions-nous Dieu en soi ou de quelqu'autre nom ? Ce nom même et tous les autres sont complètement plus vides et plus pauvres que la supériorité inconnaissable de l'un. Si donc il faut exprimer un jugement affirmativement sur lui, je crois, en m'appuyant sur le suffrage de Platon, qu'il vaut mieux l'appeler Source de toute divinité, mais avec quelque réserve[3], puisque nous le disons aussi l'auteur de tout, la fin de tout, le désirable pour tout : car c'est en vue de lui[4] que tout est ; c'est lui qui est l'auteur de toutes les choses belles, comme lui-même le dit dans les *Lettres*[5], termes par lesquels nous ne disons pas *ce qu'il est*, τί, mais comment se comportent par rapport à lui, les choses qui viennent après lui et dont il est l'auteur. Donc pour nous résumer brièvement, toute divinité est sainte[6], mais l'un même n'est rien autre chose que la divinité en soi, αὐτοθεότης, par laquelle il arrive à tous les Dieux d'être dieux, comme il arrive à toutes les raisons d'être raisons par la première raison, et aux âmes d'être âmes par l'âme première :

1 Le *quoi*.
2 *Parm.*, 142. a.
3 ἀλλ' ὥσπερ, ἐπεί. Le manuscrit Harley donne ἄλλως πως. Taylor conjecture ἀλλ' ὡς πως. On pourrait supprimer la virgule et traduire : « comme quand », dans même sens où nous le disons être principe, cause, etc...
4 I. M. 87. Col. 1109.
5 *Ep.*, II. 312. e. Conf. Col. 1067. n. 1.
6 ἐναγής. Leçon manifestement vicieuse par la banalité du sens : il est trop clair que Dieu est saint.

car ce qui est primairement est cause pour les autres d'être secondairement ce qu'il est lui même primairement. — Ces explications sont suffisantes sur ce point.

Mais il faut aussi aborder l'étude du texte et voir comment Platon montre que ces négations ne sont pas privatives, mais qu'il faut les entendre dans le sens d'une supériorité qui les sépare et les élève au-dessus des affirmations; car l'un, dit-il, ne *doit* être ni un tout ni ayant des parties : et il démontre cela par sa supériorité selon le bien. Et voici la preuve, c'est qu'aux choses qui sont privées, nous n'ajoutons pas le mot : *il faut*. Qui, en effet, dirait jamais qu'*il faut* que l'âme s'ignore elle même, parce que l'ignorance est pour les choses capables de connaitre, privation. C'est ainsi qu il dit lui-même dans le *Théétète* [1] à l'occasion de tous les maux, qu'il *est nécessaire* qu'ils soient. Donc ce n'est pas aux choses privées qu'il faut appliquer le : *il ne faut pas être*, mais aux choses qui sont supérieures aux *habitudes* [2]. Par exemple, *il faut* que le Premier ne se pense pas lui-même, parce qu'il est supérieur à l'acte de penser; *il faut* qu'il ne soit pas plusieurs, parce qu'il est supérieur aux plusieurs; *il faut* qu'il ne soit pas un tout ni qu'il ait des parties, parce qu'il est supérieur à ces propriétés : car le : *il faut*, n'exprime pas ici la privation, mais un excédant de puissance. C'est parce que Platon, comme je l'ai dit, veut montrer cela, qu'il ajoute le : *il faut* [3], destiné à rappeler la puissance de signification de ces négations, et en même temps à faire voir qu'il va traiter d'une certaine chose subsistant réellement, et non d'une chose dépourvue

1 *Théét.*, 176. a. Conf. Procl., *in Tim.*, 111 d. « Dans la phrase du *Théétète*, « mais il n'est pas possible ni que les maux soient anéantis, ni qu'ils existent chez les Dieux », mais ils visitent, nécessairement, la nature mortelle et le monde d'ici-bas. « Car si le mal, necessairement, circule dans ce sejour mortel, il ne saurait être selon Platon l'absolu non être et en dehors de tous les êtres. De sorte que le mal, selon lui, vient des causants particuliers, mais qu'il est rendu bon par la providence bonne du démiurge, de sorte que rien n'est complètement mauvais, mais qu'il est des circonstances où chaque mal est accompli selon la justice et selon Dieu ». Conf *de Mal. subsist.*, Col. 207 : « Recte ergo in *Timæo* quidem, *secundum conditoris voluntatem bona quidem omnia, pravum autem nihil esse*, ait; *in Sermonibus* autem ad geometram *neque ubique perire mala* et *ex necessitate in entibus facta esse* prætendit. »

2 ἕξις, la possession d'une faculté qui n'est pas encore en acte, mais qui sera en acte aussitôt que l'occasion s'en presentera.

3 T. VI. 88. Col. 1110.

d'hyparxis. Car qui dirait d'une chose dépourvue d'hyparxis qu'*il faut* qu'elle soit dépourvue d'hyparxis? le : *il faut* n'est dit que des touts[1] possédant l'hyparxis.

§ 125 *bis*. — « Donc s'il n'a aucune partie, il n'a non plus ni commencement, ni fin, ni milieu: car ce seraient là, *ipso facto*, des parties de lui. — Parfaitement »[2]

Il a d'abord séparé l'un de la première pluralité; en second lieu, il a retranché de l'un la totalité, qui contient le lien qui unit les dieux intellectuels, et que c'est cette totalité et non pas seulement la totalité intelligible qu'il a retranchée de l'un sera pour nous tout à fait clair, par la deuxième hypothèse. En avançant dans le cours de la discussion, nous verrons encore très clairement pour quelle raison il a commencé par cette pluralité les négations, comme nous l'avons dit plus haut, et non par la sommité intellectuelle, qui est *l'un être* en soi, tandis qu'il supprimera celui-ci tout à la fin, en montrant que l'un est au-delà de tout l'intelligible. Le troisième attribut qu'il enlève maintenant, c'est le commencement, le milieu, la fin, qui est le symbole de l'ordre abaissé[3], ou qui est caractérisé par le tout et ce qui a des parties; et nous ferons remarquer qu'il démontre encore ce théorème au moyen de celui qui précède, conformément aux règles de la démonstration : car si l'un n'a pas de parties, il n'aura ni commencement, ni milieu, ni fin ; car tout ce qui

1 On ne voit pas bien ce que vient faire ici l'idée du tout : je serais tenté lire de πάντων ou πραγμάτων.

2 *Parm.*, 137. d.

3 C'est l'ordre des Intelligibles et des intellectuels, qui est le troisième selon Proclus, mais le second selon Damascius (*de Princip.*, § 191 et 264.) Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 111. — Le troisième ordre après ceux-là (après les intelligibles, et après les intellectuels), qui a dans son lot la limite des intellectuels qui sont en même temps intelligibles, nous verrons qu'il procède de l'un et que l'un de cet ordre est d'une simplicité parfaite... Donc l'un n'a ni commencement ni milieu ni fin ; il n'a pas d'extrêmes ; il ne participe d'aucune figure : car c'est par ces dieux que se manifeste l'ordre de Dieux dont il a été parlé plus haut. Soit donc que cette sommité en eux soit telesiurgique, ou qu'elle soit ce milieu qu'on appelle centre, ou qu'elle soit la terminaison achevée qui retourne et convertit la limite de ces dieux au principe, l'un est également au-delà de tout ce diacosme. Car l'un, autrement, aurait des parties, et il serait plusieurs comme participant des plusieurs. Or il a été démontré qu'il préexiste, sous le mode unié, aux plusieurs et à la totalité, en même temps qu'aux parties, comme leur auteur. Et tu vois que des négations de cet ordre que nous a exposées Parménide, celle de la sommité est *une*, (c'est le non plusieurs) ; celle de la médiante est deux (non un tout, non ayant des parties) et que celle de la dernière partie est trois (n'ayant ni commencement ni milieu ni fin) ; et

a commencement, milieu et fin, a des parties [1]. Or l'antécédent conditionnant est, donc le conséquent est : donc si l'antécédent est supprimé, le conséquent est supprimé par lui et avec lui; donc ce qui a commencement, milieu et fin, est symbole d'un ordre plus particulier, car le plus universel est un causant plus puissant, et le plus particulier est plus éloigné du principe, puisque cela arrive même aux choses [2]. Mais ce qui a des parties, il n'est pas encore évident par là qu'il a commencement, milieu et fin, puisqu'il peut y avoir un tout composé de deux parties ? en effet, la dyade est, sous un certain rapport, une sorte de tout, et c'est par là qu'elle est le principe de toutes les choses divisibles. Mais ce qui a commencement, milieu et fin, dans une triade est premier. Et si l'on dit que tout tout est triadique, rien n'empêche cependant que ce qui a de telles parties, comme on vient de le dire [3], ne soit par cela même, en quelque manière, une chose parfaite [4] et préexistante au parfait qui est aussi un tout. C'est pourquoi il n'a pas établi sa démonstration sur le tout, mais sur le fait d'avoir des parties. Mais tout cela est clair d'après ce que nous avons dit plus haut.

Quelques uns présentent cette objection qui n'est pas sans raison d'être : Comment Parménide introduit-il ici, sans la moindre hésitation : « *Car de telles choses seraient des parties* »: car il nous dit clairement ceci : que tout ce qui a commencement, fin et milieu, possède le commencement de soi-même, le milieu de soi-même, la fin de soi-même: or ceci n'est pas exact : ainsi la ligne a le point comme com-

en outre qu'il n'a pas de limite extrême : or c'est là l'infini ; et encore en outre qu'il répugne à recevoir aucune espèce de figures ». Conf. Extraits de la Théol. Plat. sur la IIe hypothese, à la fin du volume

1 T. VI. 89. Col. 1111.

2 C'est-à-dire la règle s'applique non seulement dans la sphère de la logique formelle, mais même dans celle des réalités.

3 C'est-à-dire deux seulement.

4 Le vrai Parfait est ce qui a commencement, milieu et fin Damascius, *de Princip.* § 245. L'Idée du *Parfait* est equivoque chez les Grecs : il signifie tantôt la totalité des éléments divers dont l'ensemble constitue une chose, c'est la perfection quantitative ; tantôt la convenance des proprietes d'une chose avec sa fin : c'est la perfection quantitative. Olympiodore (*in Alcib*. I. p 42. le distingue de l'ἱκανόν par cette définition « le τέλειον est seulement ce qui n'a pas besoin d'un autre ; l'ἱκανόν est ce qui non seulement n'a pas besoin d'un autre, mais encore qui peut donner et communiquer quelque chose de soi à d'autres. »

mencement et fin, et l'on ne peut pas dire que ce sont là des parties de la ligne : car d'aucune chose[1] qui a une limite, les parties ne sont infinies : or les points sont infinis, mais la ligne n'est pas composée de points, et en général il n'est pas possible qu'une grandeur soit composée de points. A cette objection[2], il faut répondre d'abord que Platon, traitant de l'un, a eu raison de dire[3] : « S'il a commencement, milieu et fin, ce serait là des parties : » car l'un n'est pas composé de choses dissemblables, assemblées pêle-mêle ensemble, comme la ligne, et il n'aura pas des limites terminales semblables. Mais il l'a dit dans ce sens, que si en général on plaçait dans l'un : fin, milieu et commencement, ce serait là des complémentaires de l'un, de sorte qu'ils feraient, par rapport à lui, fonction de parties, et ce sont ces parties là qu'il aura, comme la triade a, comme parties, le commencement le milieu et la fin. Il faut dire ensuite que si quelque chose a certaines limites, ces limites auraient d'autres choses comme parties, à savoir, toutes celles qui sont limitées et entourées par elles; car puisqu'elles sont limites, elles sont limites de certaines choses : et la chose qui les a sera nécessairement composée de celles dans lesquelles elles sont, et aura celles-là pour parties. De sorte que par la proposition : « *ces choses là seraient les parties de lui* », nous entendrons non pas les limites mêmes, mais les choses limitées. Et en effet si quelque chose a des limites, elle a aussi des parties ; mais si quelque chose a des parties, il n'est pas nécessaire qu'elle ait des limites, mais certaines autres choses des parties[4] comme chacun des nombres. Il a donc eu raison de dire que tout ce qui a commencement, milieu et fin aura des parties : car il aura ou ces moments ou ce en

1 Encore ici Stallb. au lieu de οὐδενός donne la leçon inintelligible : οὐδὲ νοός.
2 Cousin et Stallbaum lisent également ἀπειρίαν. Je crois qu'il faut lire ἀπορίαν corre pondant à ἀποροῦσι δέ τινες.
3 T. VI. 90. Col. 1111.
4 Je ne suis pas sûr du sens : ἄλλ' ἄττα τῶν μερῶν : certaines choses appartenant aux parties, par ex. : les éléments, ou les espèces que Damascius distingue avec une grande précision des parties. Ou : certaines autres choses qui tiennent aux parties, leur sont coordonn'es, les déterminent, en font fonction, comme fin, milieu et commencement, comme plus loin. (Col 1113. l. 8.) « nous sommes coordonnés aux parties du monde, et nous pouvons, à ce titre, en être dits, chacun une partie. »

quoi ces moments sont – Voilà ce qu'il y a d'abord à dire En second lieu, on pourrait répondre avec beaucoup plus d'exactitude, que la partie est de ces choses qui ont plusieurs significations; car, ce qui a partiellement des caractères en quelque sorte les mêmes que le tout, et tous ceux que le tout a universellement, nous l'appelons partie : par exemple, nous disons que chacune des plusieurs raisons est une partie de la raison universelle, quoique toutes les espèces soient dans chacune [1], et que la sphère fixe est une partie du tout, quoique celle-ci embrasse tout, mais d'une autre manière que le monde; et le mot [2] a une seconde signification encore, à savoir, ce qui est complémentaire de quelque chose, comme nous disons que toutes les sphères sont des parties du Tout, et que les facultés de l'entendement discursif et de l'opinion sont des parties de l'âme; car les uns complètent le tout, les autres l'âme. Enfin outre ces deux sens, nous appelons, selon une signification commune, partie, tout ce qui est coordonné, de n'importe quelle manière, à une certaine chose, pour contribuer à constituer son unité. C'est ainsi que tu pourrais dire que chacun de nous est une partie du monde, non pas qu'il complète le tout, comme si le tout était formé par nous; car le tout ne devient pas imparfait par la mort de l'un de nous; mais parce que nous aussi nous sommes coordonnés à toutes les parties du monde, que nous sommes soumis au même gouvernement que toutes les autres choses, et en un mot que nous sommes dans le monde comme dans un animal un, et que nous sommes individuellement tous des parties du tout, que nous le complétons, non pas en tant qu'il est, mais en tant qu'il est capable d'engendrer [3]. Ainsi la partie étant entendue dans trois sens, et Platon ayant dit précédemment que l'un n'en a *aucune*, il est évident qu'il ôte de l'un toutes les notions qu'on se fait de la partie : car tout ce qui a partie dans quelque sens que ce soit, a pluralité : or l'un n'a pas de pluralité : donc il n'aura absolument pas de parties. S'il est tel, il n'aura ni commencement,

1 T. VI. 91. Col. 1112.
2 Le mot parties.
3 Car le tout engendre ses parties.

ni milieu, ni fin : car ces moments-là, tu pourrais dire qu'ils sont des parties de la chose qui les a, dans le troisième sens du mot partie, qui dit que tout ce qui est coordonné, n'importe de quelle manière, à quelque chose, en est une partie, et que le tout est complété par la composition et la réunion de ces moments. Car la ligne en tant que ligne[1], doit certainement avoir d'autres parties que ces moments, mais en tant que limite, elle est certainement limitée par eux, parce qu'ils en sont les complémentaires : car c'est par ces moments qu'elle est et est dite limitée, et ceux-ci pourront donc être dits limités, quoique pas en tant que ligne.

A cette objection nous répondrons encore en signalant cette autre différence du mot partie, à savoir qu'on appelle encore le commencement et la fin, parties de la chose dans laquelle ils sont. Quelques-uns soulèvent encore une difficulté, en posant la question à un autre point de vue. Comment l'Étranger Athénien, dans les *Lois*[2], dit-il que « Dieu, pos-

1 T. VI. 92. Col. 1113.

2 *de Legg.*, IV. 715, e. « Mes amis, leur dirons-nous, Dieu, comme le dit un antique récit (λόγος), ayant le commencement, la fin, les milieux de tous les êtres, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Τῷ δὲ ἀεὶ ξυνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός. Ce passage célèbre qui sert de préambule aux *Lois*, cité par tant d'auteurs, dont Stallbaum (*de Legg.*, I. I) relève les noms, n'en est pas moins assez difficile à expliquer. Je doute que περαίνει soit pris absolument et sans aucun complément, comme le veut Stallbaum, qui traduit « dum recta pergit, naturæ convenienter, id est, quoniam principium medium et finem complectitur, libero motu in orbem circumit. » Je lierais περαίνει avec περιπορευόμενος, comme *Soph.*, 262 d. περαίνει συμπλέκων, il va jusqu'au bout, il poursuit jusqu'à la fin, c'est-à-dire complètement, le mouvement circulaire qu'il accomplit, comme il convient à sa nature, dans la voie droite. Le scholiaste de Platon interprète εὐθείᾳ par τὸ ἁπλοῦν σημαίνει καὶ ἀξίαν καὶ οἱονεὶ κανόνι ἑνὶ et περιπορευόμενος par αἰωνίως καὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ τὰ αὐτά, sens qu'il aura surtout en le liant à περαίνει. Le παλαιὸς λόγος fait allusion aux vers d'Orphée cités par Proclus, *Theol. Plat.*, VI. 8. p. 363.

> Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται
> Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος

vers qu'il reproduit avec quelques changements dans le commentaire sur le *Timée* (II, p. 95, v. 19). — Proclus cite encore ailleurs le passage de Platon. Δίκη est fille de Zeus et de Themis et sœur d'Eunomie et d'Eirénè. Elle est le πάρεδρος de Zeus. (Procl., *in Alcib.*, I. p. 219. Creuz.) ἡ πρὸ τοῦ κόσμου Δίκη συνάπτεται τῷ Διί· πάρεδρος γὰρ ὁ Νόμος τοῦ Διός, ὥς φησιν ὁ Ὀρφεύς. Conf. Procl. *Theol. Plat.*, VI. 8 p. 363 : ἤδη βασιλεύοντι αὐτῷ (le Démiurge) καὶ διακοσμεῖν ἀρχομένῳ τὸ πᾶν ἐπισπέσθαι φησὶ τὴν Δίκην :

> Τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἀρωγός·

Id. *in Tim.*, p. 310, I. 32 et id. p. 13 où il ajoute : ὥσπερ λέγουσιν οἱ τὰς Τιτανομαχίας καὶ Γιγαντομαχίας ἀναγράψαντες.

sède le commencement, les milieux et la fin de tout » tandis que Parménide, ici, expose qu'il n'a ni commencement, ni milieu, ni fin : ce sont, en quelque sorte, ce qu'on appelle des sous-contraires (ὑπεναντία) [1].

Maintenant à cette objection, quelques uns répondent que le Premier a commencement, milieu et fin, et qu'il ne les a pas : car il les a d'une manière latente, secrète (κρυφίως), et d'une façon distincte et divisément, il ne les a pas ; car tout est en lui sous un mode inexprimable, inconcevable, et connaissable seulement à lui-même. Nous n'admettrons pas cette explication qui plurifie encore, n'importe de quelle manière, le Premier ; car cette pluralité *latente* et indivisible convient à quelqu'autre classe des choses du second ordre, mais non au Premier en soi, qui est pur de toute pluralité. En général, des divisions, les unes, les divisions monadiques vont jusqu'aux intelligibles, les autres qui s'étendent dans les nombres, ne sont perçues que dans les diacosmes qui viennent à la suite des intelligibles. Mais l'un est antérieur à toute division, à toute pluralité, aussi bien l'unifiée que la pluralité discrète ; [2] il est exclusivement un. Laissons donc de côté cette explication qui est sans aucune force : car nous ne nous proposons pas de réfuter les autres ni de discuter les opinions des autres, si ce n'est en passant et par occasion. Mais il en est qui répondent plus spirituellement et plus ingénieusement à l'objection, en disant qu'à la vérité l'Étranger Athénien parle de Dieu, et que c'est aussi de Dieu que traite Parménide, mais que celui ci traite du Dieu premier qui est séparé et élevé au dessus de toute pluralité, tandis que l'autre parle d'un certain Dieu, qui a son rang dans un autre ordre, et pourquoi ne pas le dire clairement, du Démiurge et du Père, dont les paroles sont parfaitement justes [3] Car le

1 On appelle sous-contraires deux propositions ayant même sujet et même attribut, quand, différentes en qualité, elles sont de même quantité, c'est-à-dire toutes deux particulières, comme : quelque homme est animal ; quelque homme n'est pas animal. Car si elles étaient toutes deux universelles, comme : tout homme n'est animal, elles seraient purement contraires.

2 T. VI. 93. Col. 1111.

3 ὀρθότατα λέγοντος peut s'expliquer par les mots qu'on trouvera plus loin : μετὰ δίκης τὰ ἄλλα κατευθύνοντα. — Il vaudrait peut-être mieux lire : λέγοντες : « et ils ont raison de le dire ».

mot : « *accomplissant sa marche circulaire* » ne convient pas à l'un, et les mots : « *que Dikê le suit* », nous indiquent un ordre absolument autre, un tout autre Dieu[1], et on a raison d'attribuer ces caractères au Démiurge, qui divise en trois le Tout, selon la triade démiurgique, qui, par la connaissance intellectuelle embrasse le Tout et, accompagné de la Justice, ramène dans la voie du bien, les autres, τὰ ἄλλα. Cette interprétation est exacte, comme je l'ai dit. Mais celle de notre Maître[2] est encore plus parfaite : il réfute l'instance en disant que ce n'est pas la même chose de rechercher comment l'un se comporte par rapport à lui même et comment il se comporte par rapport aux *autres*, comme nous l'avons dit plusieurs fois. Ces questions ayant été bien distinguées et définies, Platon a eu raison, maintenant qu'il recherche quelles choses ne résultent pas pour l'un par rapport à lui-même, de nier de lui le commencement, le milieu et la fin : car ces moments introduiraient dans l'un [3] la pluralité. D'un autre côté l'Étranger Athénien dit, non pas comment le Dieu se comporte par rapport à lui même, mais comment il se comporte par rapport aux autres, et qu'il a le commencement, le milieu, et la fin en ce sens que ces moments-là sont dans toutes les choses mais non en Dieu, et que le Dieu parce qu'il est avant tout, est exempt d'avoir le commencement, le milieu et la fin, mais contient et embrasse tous les êtres dans lesquels sont ces trois moments. De sorte que si, dans cet ouvrage là, il traite aussi du Premier, cela n'est pas en contradiction avec ce qu'il dit ici Car l'Étranger Athénien dit non pas que le Dieu a en lui-même et par rapport à lui même cette triade, mais qu'il plane sur tous les êtres, dans lesquels sont ces trois moments. Et si dans les *Lettres*[4] il dit que tout est autour du Roi de Tout, qu'il est la fin que tout se propose, qu'il est l'auteur de tout ce qui est beau, il est évident que c'est lui aussi qui *est* le commencement, (le principe) de tout, le milieu et la fin, mais par là il ne dit pas qu'il *a* commencement,

1 Procl., *Theol Plat.*, IV. p. 205.
2 Syrianus.
3 T. VI. 94. Col. 1115.
4 *Ep.*, II. p. 312 e.

milieu et fin : car il nous enseigne comment il a ces moments par rapport aux autres, mais non qu'il les *a* par rapport à lui-même. Le Premier est donc le principe, le milieu et la fin des autres, mais il ne se divise pas par lui même en principe, milieu et fin. Car il est le principe de tout, parce que tout vient de lui : il en est la fin, parce que tout tend à lui ; parce que tout ce qui veut enfanter, tout ce qui désire, se porte naturellement vers l'un, comme le bien unique, et il est milieu, parce que tous les centres des êtres soit intelligibles, soit intellectuels, soit psychiques, soit sensibles, tendent [1] tous vers l'un. De sorte qu'il est principe, fin et milieu de tout [2], mais que lui même par rapport à lui-même n'a aucun de ces moments, parce qu il n'a pas même toute autre pluralité, pas même par rapport à un autre. De sorte qu'il n'a pas de principe, parce que rien n'est plus puissant que lui, et qu'il n'est pas par une cause ; il n'a pas non plus une fin, parce qu'il n'est pour aucune fin ; car tout ce qui a une fin est nécessairement pour quelque but ; or l'un est uniquement ce pourquoi (sont toutes les choses), comme la matière et le dernier de tout [3] est uniquement pour une fin. Et il n'y a pas de milieu de l'un, autour duquel comme milieu, l'un serait, afin que l'un ne soit pas plusieurs, en étant le milieu de tous. Donc l'un est séparé et élevé au-dessus de ces moments : il ne faut lui en attribuer aucun, mais, comme Platon l'expose, il faut demeurer dans les négations : car lorsque nous disons qu'il est désirable, ou fin, nous voulons dire que ce sont *les autres* qui tendent vers lui ; car par une nécessité de la nature, toutes les choses qui sont après le Premier, désirent le Premier ; et comment les choses qui ont leur centre et leur racine dans le Premier pourraient-elles ne pas désirer leur propre cause ? Ces moments expriment donc un rapport des choses à lui, mais lui, il est séparé et élevé au dessus de toutes les choses également.

§ 126 — « Or la fin et le commencement sont la limite de

1 Je lis διατείνεται au lieu de διαιρεῖται des manuscrits et de ἐνίδρυται, que propose Cousin, qui est forcé de changer εἰς ἓν en ἐν αὐτῷ.
2 T. VI. 95. Col. 1115.
3 ἕνεκά του.

chaque chose. — Assurément. — Donc l'un est infini, s'il n'a ni commencement ni fin. — Il est infini »[1].

Dans la deuxième hypothèse[2] pour constituer cette triade, je dis : le commencement, le milieu et la fin[3], après l'un et les plusieurs, le tout et ce qui a des parties, il crée le limité et l'infini, coordonnant ensemble ces trois antithèses : car ce sont les expressions d'un ordre divin, qui demeure, procède, et se penche sur lui-même, qui se contient lui-même dans son essence avec une intensité extrême. Ensuite, il engendre de la même manière, d'abord ce qui a des extrêmes, puis les choses qui ont le commencement, le milieu et la fin ; troisièmement le droit et le circulaire et le mélangé, qui sont les marques caractéristiques d'un autre ordre divin, qui vient immédiatement après celui-là. Maintenant dans le passage dont nous traitons, après le tout et ce qui a des parties, il a nié de l'un la triade que nous avons déjà nommée[4], le commencement, le milieu et la fin, et de là, il a conclu qu'il est infini : or, l'infini est-ce qui n'a pas d'extrémité. Car dans l'infini, il n'y a rien d'extrême, ni comme commencement, ni comme fin. Il pouvait donc montrer par le fait qu'il n'a pas d'extrémités, que l'un est sans commencement et sans fin, et qu'il n'a pas d'extrémités par le fait, qu'il n'a pas de parties et qu il n'est pas plusieurs. Mais il a établi son argumentation en partant des choses plus connues et plus faciles à connaitre, et a conclu directement du fait qu'il n'a pas de parties, qu'il est sans principe et sans fin[5], afin qu'il ne soit pas trois au lieu d'un. De cette démonstration, il a tiré ensuite le corollaire que l'un est infini, puisqu'il n'a ni commencement ni fin, admettant *a priori* le commencement, le milieu et la fin, qui est la même chose que l'extrémité. Il me semble donc que cet infini maintenant ne signifie pas purement la négation de la limite, mais la suppression des extrémités. Ainsi donc affirmant dans la deuxième hypothèse[6] le

1 *Parm.*, 137. d.
2 Conf. Extraits de la *Théol. Plat.* sur la IIe hypothèse, à la fin du volume.
3 T. VI. 96. Col. 1116.
4 Je lis εἰρημένην au lieu ἐξηρημένην.
5 Le texte donné par l'édition de Stallbaum est très différent et inintelligible.
6 T. VI. 97. Col. 1117.

fait qu'il a des extrêmes, et comme de juste, le niant ici, il démontre qu'il est infini parce qu'il n'a pas de termes extrêmes, ce que nous appelons habituellement, des limites. Mais ce limité et son contraire, l'infini, qu'il affirmera de l'un après le tout et les parties dans la deuxième hypothèse, il le passe sous silence, parce qu'il l'a supprimé, avec le tout et les parties, de la pluralité qui l'entoure, ou même avant cela, parce qu'il l'a supprimé par le moyen des plusieurs. Car tout limité et toute pluralité infinie est ou plusieurs seulement, ou à la fois tout et ayant des parties. Si d'un côté il a l'infini en puissance, et si en acte, il est quelque chose de limité, un certain tout et ayant des parties, par là même, il est plusieurs ; si d'un autre côté, il est séparément limité, et séparément infini, il le sera en acte. Or il est impossible qu'il soit, d'un côté à la fois un certain tout et ayant des parties, et que de l'autre, il soit, sans empêchement, exclusivement plusieurs ; car l'infini n'étant pas un tout, est par conséquent, [1] plusieurs. Par là donc qu'il a nié le tout et ce qui a des parties, par là, il lui était possible de nier le limité et l'infini.

Mais qu'il conçoive que parfois et dans une certaine mesure, ces moments soient coordonnés les uns aux autres, c'est-à-dire le tout et les parties avec le limité et l infini, cela nous deviendra manifeste parce que nous dirons lorsque nous aurons à parler de la pluralité des Dieux. Mais pour le moment notre objet est de soutenir que l'un est l'auteur de tout, et qu'il crée tous les nombres [2] divins.

Ici on a encore l habitude de rechercher comment l'un est infini [3]. Les uns disent que l'un est qualifié d'infini, parce qu'il ne peut pas être parcouru, et parce qu'il est la limite des touts. (Car l'infini se dit en deux sens ; tantôt comme l'insaisissable et ce qui ne peut être parcouru ; tantôt comme ce qui est limite et n'a pas une autre chose qui lui soit limite ; or l'un est infini dans les deux sens ; et comme insaisissable

1 Au lieu d'ὅμως, je lis ὅλως, particule qui annonce la conclusion d'un argument nductif.
2 C'est-à-dire toutes les choses qui, étant de même espèce, peuvent se combiner et former un nombre.
3 T. VI. 98. Col. 1118.

aux choses qui viennent immédiatement après lui, et comme une chose dont on ne peut faire le tout, et en outre comme limite des touts, et n'ayant besoin d'aucune autre chose qui lui soit une limite). — D'autres le disent infini comme ayant une puissance infinie, comme générateur de toutes choses, comme auteur de toute l'infinité qui est dans les êtres et comme étendant le don de lui-même à toutes les choses qui sont un tout [1]; car toutes choses sont contenues dans l'un, toutes sont par l'un, et elles ne sauraient subsister par leur propre nature, si elles ne devenaient pas un. — Les autres, parce que la raison est limite et que l'un est au-dessus de la raison, par cela ils le disent infini; car, disent-ils, Platon n'attribue que deux choses seulement à l'un, l'infini et l'immobile, puisque la raison est limite et que l'âme est mouvement, montrant par là qu'il est plus puissant que la raison et que l'âme; car ce sont trois hypostases archiques [2], dont la première préside aux deux autres et les précède.

Pour nous, tout en estimant que ces explications et d'autres semblables sont fort ingénieuses, quoique nous approuvions les unes plus que les autres, nous écouterons notre maître [3], qui a ici poursuivi avec une force extrême et atteint directement [4] la pensée de Platon, et nous jugerons que ceux là ont saisi et contemplé la vérité, qui voient d'abord combien il y a dans les êtres d'ordres d'infinité; ensuite quelles sont les processions de la limite qui sont pour ainsi dire les contraires de ces ordres, et après cela, qui examinent enfin [5] qu'est ce qu'est ici l'infini. Car à ceux qui aborderont selon cette manière de l'entendre l'étude du sujet proposé, se manifestera facilement ce qu'a voulu dire Platon. Il faut donc, pour commencer par en bas, considérer cette infinité dans la matière, parce qu'elle est par elle-même indéfinie et amorphe et informe, tandis que les espèces et les formes sont les limites de la matière. Il faut ensuite la considérer dans le corps non qua-

1 Un tout est l'unité des parties produite par l'organisation.
2 C'est-à-dire qui ont le rang et la dignité de principes.
3 Syrianus.
4 εὐθυβόλως, par un coup droit.
5 T. VI. 99. Col. 1118.

lifié, selon la division : car c'est le premier divisible à l'infini, comme le premier étendu. Il faut aussi la voir selon les qualités premières qui subsistent autour de l'infini, dans lesquelles, pour la première fois, est le plus et le moins; car c'est par ces propriétés (plus et moins) que Socrate dans le *Philèbe* caractérise l'infini[1]. Il faut encore la voir dans toutes les choses de la génération; car la génération a l'infini selon sa propriété d'être sans cesse et toujours engendrée, selon le cercle qu'elle décrit et qui n'a pas de point d'arrêt, selon les changements et transmutations indéfinies des choses susceptibles d'être engendrées, qui sans cesse deviennent et sans cesse périssent, et dans lesquelles l'infinité selon la pluralité a son origine, parce qu'elle existe uniquement dans le devenir sans cesse, et que jamais elle n'appartient à quelque chose[2] qui soit lié et enchaîné. Avant ces infinis il faut voir encore l'infini dans le mouvement circulaire du Ciel; lui aussi possède l'infini par suite de la puissance infinie du moteur; car il est corps, et en tant que corps, n'a pas une puissance infinie; mais par la participation de la raison, le corps lui-même est toujours[3] et le mouvement est infini. Ne finissant pas et étant continu, ce mouvement identifie la fin et le commencement. Encore avant ceux-ci, il faut concevoir l'infini dans l'âme; car quoique pensant par des actes transitifs, elle a une puissance de mouvement qui ne fait jamais défaut; elle est toujours en mouvement : elle lie les unes aux autres ses périodes[4]. Et

1 *Phileb.*, 24 b. « Regarde si tu pourrais jamais concevoir une limite du plus chaud et du plus froid, ou bien si le plus et le moins qui ont leur place dans ces genres (du chaud et du froid), tant qu'ils y resteront, ne permettront jamais qu'une fin s'y produise : car cette fin se produisant, ils seraient eux-mêmes *finis* (ils cesseraient d'être. » Jeu de mots sur les sens de τελευτή et τελευτᾶν. Il y a toujours un degré de chaud ou de froid au-dessus ou au-dessous d'un degré donné quelconque : les comparatifs θερμότερον et ψυχρότερον marquent donc l'infinité de chaleur ou de froid, en ce sens que le chaud et le froid peuvent être indéfiniment augmentés ou diminués.

2 Le manuscrit et les éditions donnent περιδεομένου δὲ μηδέ ποτε οὖσα. Taylor propose de lire λείπουσα; mais que faire de περιδεομένου? Cousin dans sa première édition dit « non liquet quid inde elici possit, forte περιδινής aut περιδίνητος aut περατοδύνατος aut περατοειδής. » Je lis περιδέτου et je garde οὖσα. La connaissance ne peut pas enchaîner les choses, elle est impuissante à leur imposer une limite, et de là sa propre infinité, qui correspond à celle des choses.

3 T. VI. 100. Col. 1119.

4 Les périodes de l'âme, sont les périodes de sa vie intellectuelle, morale, physique.

encore avant l'âme, il faut considérer l'infinité dans le temps lui même, qui mesure toutes les périodes de l'âme. Car lui aussi, dans son tout, est infini, parce que son acte, par lequel il déroule successivement les mouvements des âmes, et par lequel il en mesure les périodes procédant selon le nombre, est infini selon la puissance : car jamais il ne cesse de demeurer, de procéder, de s'attacher à l'un, de dérouler le nombre, qui mesure les mouvements de toutes les autres choses [1]. Mais avant le temps encore, considère moi l'infini dans la raison en soi et dans la vie intellectuelle : car cette vie n'est pas sujette à un mouvement transitif; elle est toujours présente tout entière et d'un seul bloc; elles est éternelle et d'une puissance infinie. Car la constance et l'indéfectibilité du mouvement est le fait de sa substance et de sa puissance qui ne fait jamais défaut, mais qui a toujours l'acte de vivre éveillé : c'est par cette puissance que tout ce qui est mû, peut toujours être mû, parce qu'il participe dans le mouvement de l'infinité en repos. Et ce n'est pas seulement jusqu'à ces choses que va l'infini ; mais avant la raison, il y a nécessairement l'éternité elle même, tant célébrée, l'éternité qui est infinie et embrasse toute l'infinité intellectuelle. Car d'où viendrait à la raison le fait de vivre éternellement, si ce n'est de l'éternité ? L'éternité est donc infinie et avant la raison, selon la puissance. Ou plutôt les autres sont infinis selon la puissance, mais l'éternité est puissance; car la première éternité n'est pas autre chose que la puissance [2]. Remonte donc enfin à la source primordiale de l'infinité, et par ce mouvement d'ascension, en engendrant la cause secrète de tous ces infinis quelle qu'en soit la nature, tu verras, dans la mesure du possible, que c'est de là que découlent tous les infinis : ce sera, si tu veux, l'infini en soi ; tel qu'est, dans Orphée, le *Chaos* [3], dont il a dit ce mot : « *Il n'avait aucune limite* » ;

1 Au lieu de τῶν ἄλλων Cousin lit τῶν ὅλων, qui ne semble pas une bonne leçon, à moins qu'on entende ὅλα dans le sens de πάντα.

2 T. VI. 101. Col. 1120.

3 Procl., *in Tim.*, I. 54 « Après la cause une et première, est apparue la dyade des Principes, dans lesquels la monade est plus puissante que la dyade, ou si tu veux prendre les termes orphiques, où l'Ether est plus puissant que le Chaos ». Id., *id.*, II. 117. « Le Théologien a fait naître du Temps, l'Éther et le

car l'éternité, quoiqu'elle soit infinie par le *toujours*, cependant assurément comme mesure des choses éternelles est aussi limite. Mais le Chaos est primairement infini, et exclusivement infini, et source de toutes les infinités, intelligible, intellectuelle, psychique, corporelle, matérielle. Tu vois donc combien il y a de classes d'infinités, et que toujours les secondes sont rattachées aux premières ; car l'infinité matérielle est contenue dans son essence par la puissance de génération qui engendre toujours, celle ci par le mouvement incessant de l'éther, ne peut jamais faire défaut, et ce mouvement incessant de l'éther est produit par le mouvement périodique, qui ne s'arrête jamais, de l'âme divine : car il en est une image ; et le mouvement périodique de celle-ci est déroulé par la puissance continue et indéfectible du temps, parce qu'elle fait coïncider en une seule chose le commencement et la fin, par le *maintenant du temps*, τὸ νῦν χρονικόν, et l'acte du temps est infini par suite de l'infinité intellectuelle qui est toujours en repos. La raison vit à l'infini par l'éternité ; car l'éternel vient à toutes choses de l'éternité, et c'est à elle que sont suspendus, pour tous les êtres, pour les uns d'une manière plus évidente, pour les autres, d'une manière plus obscure, l'être et le vivre [1]. L'éternité est infinie, par la source de l'infinité, qui, d'en haut, donne l'indéfectibilité à toutes les substances, les puissances, les actes, les processions, les générations, et l'ordre des infinis remonte jusqu'à

Chaos : l'Ether, cause, et toutes choses, de la limite, le Chaos cause de l'*infinité* ». Simplicius, *in Arist.*, *Phys.*, IV p. 123. « Le chaos (d'Hésiode) représente non pas l'espace, mais la cause infinie et plurifiée qu'Orphée appelle « le gouffre immense, χάσμα πελώριον. » Après le principe un de tout, qu'Orphée appelle le Temps, comme mesure de la génération mystique des Dieux, il dit que procèdent l'*Éther* et le *Gouffre* immense, l'un auteur de la procession finie des Dieux, l'autre de la procession infinie, et de celui-ci, il dit :

Οὐδέ τι πεῖρας ἔην, οὐδὲ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρη,

vers que nous trouvons ici en partie, mais avec une autre leçon : οὐδὲ τι πεῖρας ὑπῆν. Proclus, *in Tim.*, 130. b. « Le Dieu (Phanès) procède de l'Œuf Protogène, qui est ou la cause secrète, ou ce qui se manifeste de la vie. Car que peut-il provenir de l'Œuf, si ce n'est la vie ? Cet Œuf est engendré de l'Éther et du Chaos, dont l'un est fondé selon la limite des intelligibles, et l'autre, selon l'infini. Car l'un est la Racine de tout, et à l'autre il n'a pas de limite : τῷ δὲ οὐδὲ πεῖραθ' ὑπῆν. Conf. Damasc., *de Princip.*, § 123 et 123 bis, trad. fr. t. II. p. 122 s. qq.

1 T. VI. 102. Col. 1121.

cette source et descend de cette source; car l'ordre des choses belles descend de la beauté en soi ; l'ordre des égalités, de la première égalité, et l'ordre des infinités de l'infinité en soi, αὐτοαπειρία : voilà ce qu'il y a à dire sur les ordres de l'infini.

Maintenant il faut examiner cette série de la limite, qui procède d'en haut en même temps que l'infini. Car le Dieu a produit à la fois ces deux causes, la limite et l'infini, ou si tu aimes mieux que nous parlions la langue Orphique : l'Éther et le Chaos [1]. Car le Chaos est infini, parce qu'il peut contenir toutes les puissances, toutes les infinités, qu'il embrasse les autres infinis et est pour ainsi dire le plus infini des infinis. La limite, c'est l'Éther, parce que cet éther limite tout et mesure tout. Ainsi donc la première limite, la limite en soi est la source, la marque indélébile, στίγμα [2], préexistante de toutes les limites intelligibles, intellectuelles, hypercosmiques, encosmiques, elle est la mesure et le terme, ὅρος, de tout. La deuxième limite, est celle qui est selon l'éternité car l'éternité, comme nous l'avons dit, est à la fois infinie et limite : en tant qu'elle est l'auteur de la vie indéfectible, et comme puissance, le chorége du toujours, elle est infinie ; mais en tant qu'elle est mesure de tout acte intellectuel, le terme de la vie de la raison qu'elle définit d'en haut, elle est limite. Et par conséquent elle appartient à la catégorie des choses mélangées dont l'hypostase est composée de la limite et de l'infinité : de là vient que nous ne devons pas la dire : le primairement infini [3], comme Socrate le dit dans le *Philèbe* [4]; car le primairement de chacun de tous les mélangés

1 Voir plus haut, tr. r. t. II. p. 238. n. 2. Conf. Damasc., *de Princip.*, § 123. tr. tr. t. II. p. 122 « Dans ces célèbres poèmes qui circulent sous le titre de *Rhapsodies Orphiques*, il y a une espèce de théologie sur l'intelligible, que les philosophes interprètent comme il suit : Pour principe unique de l'univers des choses, ils posent Chronos, et ils font de l'Éther et du Chaos deux autres principes, et, comme au lieu de l'Être purement être, ils imaginent l'*Œuf*, ils arrivent à constituer ainsi la première triade ». Conf. Olympiod., (*in Phileb.* p. 285) : « Iamblique dit que dans les poèmes orphiques, les trois monades se manifestent dans l'Œuf mythique ».

2 Taylor propose de lire στήριγμα, le fondement fixe et stable

3 T. VI. 103. Col. 1122.

4 *Phileb.*, 23. c. : « Nous avons dit, n'est-ce pas, que c'est un Dieu qui avait enseigné (aux hommes. l'infini des êtres et la limite. »

est séparé et élevé au-dessus d'eux. La troisième limite par conséquent, nous la devrons considérer dans la raison : car selon qu'elle demeure en elle-même dans la pensée, et qu'elle a une vie une et toujours la même, elle est déterminée et limitée ; car le caractère d'être non transitive et d'être en repos [1], appartient à la nature limitée ; et en général étant nombre, évidemment par là elle participe de la limite. La quatrième limite est le temps, et en tant qu'il procède selon le nombre et comme mesure des périodes psychiques : car en toutes choses le mesurant, en tant qu'il mesure, et ce qui définit *les autres*, participant de la cause de la limite, peut se mesurer soi-même et se déterminer [2]. La cinquième après les précédentes est le mouvement périodique de l'âme et le cercle qui se réalise toujours suivant la même loi ; c'est la mesure invisible des mouvements apparents ; car le mouvement d'évolution des choses mues par un autre est déterminé par le mouvement circulaire de la vie. La sixième est le mouvement de l'éther qui s'accomplit selon la même loi, dans le même lieu, autour du même centre : elle limite de tous côtés l'élément désordonné des choses matérielles, se replie en un seul cercle et se détermine par soi-même ; car l'infini de ce mouvement de l'éther consiste dans le encore une fois et encore une fois, mais non dans le fait de rebrousser chemin en arrière ; il n'est pas infini, comme une ligne droite, ni comme l'infini d'ici-bas, privé de limite. Son mouvement périodique un est infini par le souventes fois. La septième limite est l'hypostase indéfectible des espèces, je parle des espèces matérielles, et le fait qu'aucune des choses formant des touts n'est détruite, que toutes choses sont déterminées, les individuelles par les générales et les parties par les touts [3] ; elle montre l'opposition ici-bas de la limite par rapport à l'infini ; car tandis que les choses engendrées sont soumises à des changements d'une infinité d'espèces, cependant les espèces sont déterminées ; elles demeurent les mêmes et ne

1 La pensée, suivant Aristote est plutôt repos que mouvement.

2 Stallb. lit μετρητικὸν αὐτοῦ. Cous. lit αὐτόν : je préfère αὐτοῦ. Il s'agit de prouver que le temps est limite.

3 T. VI. 104. Col. 1123.

deviennent ni plus nombreuses ni moins nombreuses[1]. Appelons huitième limite tout *quantum* qui est à l'état particulier dans les choses matérielles, comme nous avons plus haut appelé le *quale* infini, parce qu'il ne reçoit pas le plus et le moins[2] comme l'a dit Socrate dans le *Philèbe*. La neuvième limite est le corps sans qualité comme tout, ὅλον; car il n'est pas infini selon la grandeur, mais il est aussi grand qu'est le tout, τὸ πᾶν; car nécessairement le sujet dans son tout est dit du tout, τοῦ παντός[3]. La dixième limite est l'espèce matérielle, isolément prise, qui contient la matière, circonscrit ce qu'elle a d'indéfini et d'amorphe; et c'est parce qu'ils n'ont eu en vue que cette limite que certains auteurs ont ramené la limite et l'infini, à la forme et à la matière. Tel est le nombre des classes de la limite. Nous aurons à en examiner sommairement les nombreuses différences.

Il nous reste à rechercher si l'un est dit infini dans le sens où nous prenons affirmativement l'infinité dans les êtres, ou dans un autre sens quelconque. Or s'il était dit infini dans le premier sens, il faudrait plutôt l'appeler non infini; car dans toute opposition contraire, il est nécessaire ou que l'un soit séparé des deux contraires, et ne soit ni l'un ni l'autre des deux, ou qu'il soit désigné lui-même plutôt par le nom du plus puissant des contraires; car à la chose plus excellente de toutes, il faut attribuer l'indéfini, et non le caractère plus pauvre de quelque façon qu'on l'entende. Ainsi l'opposition contraire étant celle de l'un et de la pluralité[4], nous qualifions *celle là*[5] de un, et l'opposition contraire étant celle du causant au causé, nous donnons à *celle-là* le nom de causant; car le causant est meilleur que le causé, et l'un que la pluralité. Or il faut la dire ou au dessus du causant ou au-dessus de

1 Principe de l'invariabilité et de l'immuabilité des espèces, même selon le nombre.

2 Ne peut être plus ou moins trois.

3 On dit en effet le tout (de qualité) du tout (de quantité). Olympiod., *in Alcib.* p. 85. Creuzer lui t. 2. « τὸ ὅλον et τὸ πᾶν sont opposés l'un à l'autre, quoiqu'ils désignent tous deux l'universel; mais τὸ ὅλον désigne le continu, et τὸ πᾶν, le discret. » La différence est donc celle du qualitatif au quantitatif; on considère dans l'ὅλον l'unité, dans le πᾶν les parties, et Proclus ici veut dire que l'on doit appliquer l'une des notions à l'autre.

4 F. VI. 105. Col. 1123.

5 C'est-à-dire : la chose la plus excellente, qui n'est autre que l'un.

l'un, ou un et causant, mais non pluralité et causé. Car à quoi attribuerions-nous les propriétés les plus nobles, si nous renvoyions à l'un les pires d'entre-elles ? Si donc la limite était meilleure que l'infini, ce n'est pas de l'infini que nous devrons emprunter le nom de *celle-là*[1] ; car il n'est pas permis de tirer son nom du pire, mais bien du meilleur, par la négation, comme nous l'avons exposé plus haut. Car cet infini est la même chose que ce qui n'a pas de limite, comme ce qui n'a pas de parties est la même chose que l'indivisible, lorsque l'on place l'indivisible dans l'un. Et puisqu'il ne vient pas d'une autre cause, et qu'il n'y a pas quelqu'autre chose qui soit sa cause finale, naturellement, il est infini ; car chaque chose est limitée par son causant, et atteint par lui sa propre fin. Donc que la limite soit quelque chose d'intelligible ou quelque chose d'intellectuel, l'un est au delà de toute la série de la limite. Et si dans les *Lois*[2] le Dieu est dit la mesure de tout[3], il ne faut pas s'en étonner. Car là, il est dit mesure de tout comme le désirable de tout, et le principe qui fixe et limite à toutes les choses leur être, leur puissance et leur perfection ; mais ici il est démontré être infini comme n'ayant besoin d'aucune limite, ni d'aucune autre mesure. Car toutes choses, par l'intermédiaire de celles ci[4], sont niées de lui dans son rapport à lui-même. Il est donc infini parce qu'il est au-dessus de toute limite, car il n'y a pas de limite dans le rapport à soi-même[5] ; car il n'est, comme nous l'avons dit, ni commencement ni milieu ni fin[6]. C'est pour cela que nous avons identifié cet infini avec ce qui n'a pas d'extrêmes, comme l'indivisible avec ce qui n'a pas de parties, et que nous disons que par l'infini, est nié ce qui a des extrêmes[7], sans faire entrer dans l'un ni la puissance ni la pluralité indéfinie, ni aucun autre des caractères exprimés par le mot infini, mais entendant ce qui

1 C'est-à-dire de l'un.

2 *de Legg.*, IV. 716. d. ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα.

3 τῶν ὅλων ; il semble ici que la différence s'efface, et que τῶν ὅλων est pris par Proclus dans le sens de πάντων du texte de Platon.

4 La limite et la mesure.

5 Cousin lit : οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν αὐτῷ πρὸς αὐτὸ πέρας. Stallb. ἐν τῷ πρὸς αὐτό J'accepte cette dernière leçon, en lisant seulement πρὸς αὐτό.

6 T. VI. 106. Col. 1124.

7 En le nommant infini nous voulons dire seulement qu'il n'a pas de parties.

n'est limité par rien [1], qui n'a ni commencement propre ni fin propre, ce que nous appelons les extrêmes des choses qui les ont, et nous renvoyons (pour le désigner) à l'un seulement, en conséquence des caractères affirmatifs qui seront démontrés dans la deuxième hypothèse [2].

§ 127 « Donc, il est aussi sans figure, car il ne participe ni de la figure ronde ni de la figure rectiligne. — Comment en effet? » [3]

Il a d'abord retranché de l'un les plusieurs, et cela en s'appuyant sur la notion commune; ensuite, le tout et ce qui a des parties; et cela, par la raison que l'un n'est pas plusieurs; en troisième lieu, il a dit qu'il n'a ni commencement, ni milieu ni fin : et cela, par la raison qu'il n'a pas de parties; (comme corollaire résultant de cette dernière conclusion, il a admis [4] qu'il est au-delà de la limite qui est coordonnée avec les parties et qui fait ce qui a des extrêmes : or la limite est double, comme commencement et comme fin). — Quatrièmement il retranche maintenant le droit et le courbe, que dans la deuxième hypothèse il rangera après ce qui a des extrêmes et ce qui a commencement, milieu et fin [5]. Mais avant de démontrer par un syllogisme en forme ce quatrième point, il exprime d'avance la conclusion par ces mots : « *il est donc aussi sans figure.* » Car il faut que les notions intellectuelles précèdent les syllogismes en forme scientifique, parce que la raison embrasse les principes de la science. Ainsi l'anticipation de la conclusion imite l'intuition de la raison qui saisit le tout en bloc [6], et le procédé qui marche par des syllogismes imite et reproduit l'évolution de la science, qui procède de la raison. Et remarque bien que la conclusion est plus générale que les syllogismes [7]; car ceux

1 Omnis limitatio negatio est.

2 Stallb., p. 392. « Copiosa est Procli de hoc loco disputatio, quam totam excutere et examinare noluimus : singula quædam excerpsimus, ne legentibus tædium crearetur. »

3 *Parm.*, 137, d.

4 Je lis ἔλαχεν au lieu d'ἔλαχον que donnent les deux éditeurs.

5 Conf. Col. 1110 et les Extraits de la Théologie Platonique sur la IIe hypothèse, à la fin du volume.

6 I. VI. 107. Col. 1125.

7 C'est-à-dire les prémisses du syllogisme.

ci opèrent la démonstration en prenant séparément le droit et séparément le rond, tandis que la conclusion pose absolument que l'un est sans figure. Celle-ci est donc évidente. Mais maintenant parlons de ces figures ; ce sont là des espèces communes à toutes les choses étendues dans l'espace[1] ; car nous divisons les lignes par le droit, le curviligne, le mixte ; de même aussi les surfaces et les solides, sauf que dans les lignes le droit et le curviligne sont dépourvus de toute figure, tandis qu'ils sont susceptibles de prendre une figure dans les surfaces et les solides. Les uns sont nommés rectilignes, les autres curvilignes ; ce qui en est composé est appelé mixte. Il est évident que Platon entend ici tout ce qui laisse voir des [2] figures, et non ce qui est seulement droit et courbe, mais n'a pas de figure : [3] Car il a été dit déjà et démontré que l'un n'a pas de limite ; de sorte qu'il faut nier de lui le droit qui a des limites ; et tel est ce qui a une figure ; car il entend par limites ce qui enveloppe et comprend les choses limitées, ce qui n'arrive qu'aux choses ayant figure.

Mais il importe en outre d'admirer la parfaite rigueur des termes du texte ; car il n'a pas dit qu'il n'est ni droit ni courbe, (car il n'a pas encore formulé cette conclusion qu'il est sans figure ; car qu'est-ce qui l'empêchait d'avoir une quelconque des figures mixtes, par exemple, la figure cylindrique ou conique ou quelqu'autre des figures mixtes) [4], mais il a dit qu'il ne participe ni du droit ni du rond ; car si nous lui attribuions quelqu'une des figures mixtes, il participera de ces deux à la fois. Voici ce que je veux dire ; si nous cherchions

1 Je lis διαστάτων au lieu de διαστημάτων.

2 On pourrait lire δεκτικὰ au lieu de δηλωτικά, comme tout à l'heure σχήματος δεκτικόν.

3 Damascius soutient que la ligne, courbe ou droite, a une figure. § 259. « Ce qui a des extrêmes a aussi un milieu, et c'est là la figure » § 262. « Ce qui est compris dans un angle est une figure, quoiqu'il ne soit pas enfermé ; — ce qui est perçu dans une seule ligne, et l'hélice qui n'est pas non plus enfermante, seront une figure pour nous, comme pour la théologie. L'hélice et beaucoup d'autres lignes qui ne sont pas enfermantes sont admises comme figures, comme chez les Égyptiens, ce qu'on appelle Tèt .. Les Oracles nous font connaître une figure formée d'une seule lignée ployée en courbe, et ils font un grand usage de la figure unilinéaire » Voir Trad. fr. t. II. p. 341 et 343.

4 T. VI. 108. Col. 1126.

si la nature [1] est quelque chose de blanc ou de noir, après avoir démontré qu'elle n'est ni quelque chose de blanc, ni quelque chose de noir, il n'est pas encore prouvé nécessairement qu'elle est sans couleur; mais s'il est prouvé qu'elle ne participe ni du blanc ni du noir, il est prouvé certainement qu'elle est sans couleur; car les intermédiaires jouissent de la participation de ces deux couleurs à la fois, puisque les moyens sont composés des extrêmes. Il a donc dit que l'un ne participe ni du rond ni du droit, afin qu'il n'ait aucune de ces figures, ni aucune des figures mixtes, parce que ces figures mixtes participent nécessairement des deux extrêmes. Car le cône et le cylindre ont certainement certains extrêmes, et un commencement comme un milieu, parce qu'ils participent du rond et du droit, de sorte que l'argument qui supprime la participation de ces deux ci, supprime en même temps la participation des extrêmes et des moyens [2]. Il y a en outre ceci d'évident : c'est que cette conclusion est plus particulière que celle qui la précède ; car si quelque chose participe de la figure, elle a des extrêmes et un moyen ; mais tout ce qui a des extrêmes et un moyen ne participe pas par cela même de la figure ; car il est possible qu'une ligne ait des extrêmes et un milieu, et de même le nombre, le temps, le mouvement qui sont tous cependant des choses sans figure. Donc cette proposition est plus universelle que participer de la figure ; c'est pourquoi avec elle-même elle supprime le fait de participer de la figure ; mais elle n'est pas la cause de la négation de cette dernière. Or le passage de la figure au rond et au droit s'est opéré très rationnellement ; [3] car il était possible de nier en général de l'un la figure, en montrant que la figure a une limite et un terme, et que l'un ne peut recevoir aucune limite ni aucun terme [4]. Mais il veut produire son raisonnement selon les deux séries coordonnées en partant d'en haut, et ainsi il a

1 Je supprimerais volontiers ἡ devant φύσις, et j'entendrais : si une nature, une chose quelconque qui est ; car c'est une singulière question que celle de savoir si *la nature* est blanche ou noire.

2 Le manuscrit d. au lieu de μέσων καὶ ἐσχάτων, donne simplement μέσων ἐν τούτοις μέθεξιν.

3 T. VI. 109. Col. 1127.

4 ὅρος, rien qui le termine et l'arrête.

pris tout d'abord, après les plusieurs, le tout et les parties, puis ensuite les extrêmes et le moyen, puis enfin le droit et le rond ; et en outre ce qui est dans soi-même et dans un autre, ensuite le être debout et être couché ou assis[1], et par ce lemme, il montre que l'un n'est aucune de ces choses ; car il est impossible qu'il soit les deux contraires à la fois (car il ne demeurerait plus un, conformément à l'hypothèse) ni l'un des deux ; car il aurait en lui même son contraire et son contradictoire. Or il faut qu'avant toute opposition de contraires soit l'un, ou alors il ne serait pas cause de tout ; car il ne serait pas cause des choses dont il est le contraire. Mais procédant selon les deux séries des êtres, il passe maintenant très correctement de la figure au droit et au rond, et par cette transition, il dispose son raisonnement de telle sorte qu'après ces figures il pourra nier de l'un toute autre figure — Voilà ce que nous devions dire au sujet des mots mêmes du texte.

Mais puisque[2] la sommité intelligible des intellectuels, qu'il appelle dans le *Phèdre* le lieu hypercéleste, est désignée là de sans couleur et sans figure et d'intangible, devrons-nous donc de même[3] dire que cet ordre, comme aussi l'un, est sans figure, ou faut-il le qualifier autrement, et de quelle manière ? Car le mode de négation n'est pas le même et pour cet ordre et pour l'un : car dans cet ordre, il nie certaines déterminations et en affirme certaines autres ; car il dit qu'il est la substance même des êtres, visible seulement au gouverneur de l'âme, (la raison) et qu'autour de lui est le genre de la science véritable, parce qu'il y a un autre ordre avant lui, que celui-ci est séparé et au-dessus de certaines choses ; mais il participe de certaines autres, tandis que de l'un, il nie tout, et n'affirme rien ; car il n'y a rien avant l'un, et il est séparé et au-dessus de tous les êtres également. Le mode de l'élimination est donc

1 τὸ κεῖσθαι dans Aristote, *Categ.*, 2. p. 1. 9), est le genre qui comprend ἀνάκειται et κάθηται. Il semble être pris ici comme de l'opposé de ἑστάναι, et comprendre les espèces ἀνάκλισις et καθέδρα.

2 *Phædr.*, 247, c. Procl., *Theol. Plat.*, IV, p. 194. « Ainsi donc le lieu hypercéleste est intelligible : c'est pourquoi Platon dit qu'il est la substance réellement existante, et que cette substance est visible à la raison de l'âme.

3 T. VI 110. Col. 1127.

différent, et si tu veux faire sérieusement attention aux mots eux-mêmes, tu trouveras qu'il a eu raison d'appeler cet ordre sans figure, et de dire que l'un n'est participant d'aucune figure. Chacune de ces formules n'est donc pas identique à l'autre, comme l'indivisible n'est pas identique à n'avoir aucune partie. C'est de la même manière qu'il a appelé cet ordre la substance sans figure, et qu'il a dit de l'un qu'il n'est participant d'aucune figure. Si donc il faut exprimer franchement ce que je pense, cet ordre là, comme produisant la figure intellectuelle, a été dit sans figure, parce qu'il est absolument supérieur à la figure et qu'il engendre cette espèce de figure : il n'est donc pas abaissé au-dessous de la figure intelligible ; car la raison intelligible embrasse et comprend les causes intelligibles de la figure, du tout, de la pluralité et de tout. Et il y a des figures qui sont absolument[1] inconnaissables et inexprimables[2] : ce sont celles dont la manifestation extérieure commence par les intelligibles, qui sont connaissables à la seule raison intelligible, et dans d'autres choses, en tant qu'il y a quelque chose de semblable, comme cela est, les figures de tous les Dieux qui viennent après cette raison, sont déposées en eux, par elle. Les unes sont connaissables et exprimables, parce qu'elles sont en rapport de convenance avec les puissances des Dieux, mais non avec leurs hyparxis mêmes, selon lesquelles ils possèdent la propriété d'être Dieux, et parce qu'elles sont en rapport de convenance avec les substances intellectuelles par le moyen desquelles elles se manifestent aux regards intellectuels des âmes. De toutes ces figures la cause *uniforme* et unique est embrassée et contenue dans la raison intelligible. Le lieu hypercéleste, qui est la sommité des intellectuels, est le principe de toutes les figures intellectuelles, comme nous l'avons montré en commentant et expliquant le *Phèdre*[3]. C'est pourquoi il est, à la vérité

1 Je serais tenté de lire οὐ devant πάντῃ ; car comment des choses absolument inconnaissable peuvent elles être connaissables, même à la raison intelligible.

2 T. VI. 111. Col. 1128.

3 Ce commentaire, s'il a existé, est perdu : peut-être Proclus fait-il seulement allusion aux abondants développements qu'il a donnés sur ce sujet dans la *Théologie Platonique*, l. IV.

sans figure, mais n'est pas purement (et sans réserve) séparé et au-dessus de toute figure. Il a donc procédé, il est vrai, selon la sommité du Père, et selon son caractère inexprimable; mais il est plus pauvre que les figures qui sont en lui[1]. L'un a établi son fondement absolument au-dessus de tout le diacosme des figures, et du diacosme secret, et du diacosme intellectuel, et il est séparé et au-dessus de toutes les figures et inconnaissables et connaissables. Quelle différence y a-t-il entre elles, cela est facile à connaître à ceux qui ont entendu la voix des Dieux[2]. Que Platon a lui aussi connu ces figures, nous l'avons montré par d'autres raisons, et voilà pourquoi il dit que l'un ne participe d'aucune figure; car la cause intelligible des figures et la figure intellectuelle est abaissée au-dessous de l'un. Donc le sans figure n'est pas la même chose que n'avoir aucune figure, comme il a été dit plus haut.

§ 128. — « Or, rond est[3], n'est-ce pas, ce dont les extrêmes sont de tous les côtés à égale distance du milieu ? — Oui. — Et le droit n'est-ce pas ce dont le milieu est en avant[4] des deux extrêmes. — Parfaitement. »[5]

Ce droit et ce rond, et le fait que les définitions ici formulées sont vraies, appliquées aux choses divines, il est évident qu'il ne faut pas les entendre dans le sens mathématique ni dans le sens vulgaire, mais d'une manière qui est en rapport de convenance avec la recherche qu'on se propose de faire ici. C'est pourquoi quelques auteurs ont dit que le droit, c'est la propriété de la raison de ne pas se laisser incliner ni modifier, le

1 ἐν αὐτῷ, dans le Père, et non ἐν ἑαυτῷ, comme le donne Stallbaum.

2 Les leçons des philosophes.

3 T. VI. 112. Col. 1129.

4 Proclus va expliquer ce mot ἐπίπροσθεν, qui paraît au premier abord singulier Cicéron (*de Nat. Deor.* II. 18). « Cumque duæ formæ præstantes sint, ex solidis globus, sic enim σφαῖραν interpretari placet, ex planis autem circulus aut orbis, qui κύκλος Græce dicitur : his duabus formis contingit solis, ut omnes earum partes sint inter se simillimæ, a medioque tantum absit extremum quantum idem a summo : quo nihil fieri potest aptius. « — Euclide, *Elem Geom.*, *Init.*, « εὐθεῖα γραμμή ἐστιν ἥτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτοῖς σημείοις κεῖται, c'est-à-dire, selon l'interprétation de Heindorf, « Rectum autem est id, cujusvis media pars extremæ ubique ita objacet (ἐπίπροσθεν) ut tegat utramque et obumbret ». Note de Stallb. p. 193. Conf. plus loin l'explication de Proclus, t. VI. p. 113.

5 *Parm.*, 137. b.

rond ce qui se replie sur lui-même et agit sur lui-même : c'est la notion qu'en donne Parménide quand il proclame l'être :

« Semblable à la masse d'une sphère, qui, de tous ses points, est à égale distance du milieu. »[1]

C'est ce qui a fait dire à quelques écrivains que Platon, par cette démonstration, fait allusion au Parménide des poèmes qui dit[2], que l'un est séparé et au-dessus de toute figure soit périphérique, soit droite. Pour nous, nous n'admettons pas cette explication qui s'écarte de la philosophie[3] des anciens, et qui nous représente Parménide s'accusant lui même, et cela dans une scène d'un dialogue de Platon, dans laquelle se trouvent bien des épithètes données à Parménide qui proclament le respect qu'il avait pour ce grand homme : car celui-ci ayant en vue un certain un, celui-là un certain autre ils n'ont ni l'un ni l'autre affirmé ni nié la forme sphérique de l'un. Quant à ce droit et à ce rond, nous les interprétons selon la procession et la conversion ;[4] car la procession se perçoit dans le mouvement droit, et par là se fait à elle même une fin. Donc chacun des intellectuels procède dans toutes choses selon la ligne droite, et se retourne (selon la ligne courbe[5]) vers son propre bien, qui est dans chaque chose son milieu, parce que chaque chose, de tous ses côtés, semblablement embrasse son bien, appuie sur lui comme

1 Fragm. Parm., 101. Sturz.

> Ἀὐτὰρ ἐπὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστὶ
> παντόθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
> μέσσοθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ...

Conf. Procl., *Theol. Plat.*, III. 20 p. 155. Platon, *Soph.*. **244**. e. Simplicius, *Phys.*, 1. f. 12. a. ; f 19. b. Boëce, *Consolat. Philosoph.*, l. III. Aristote, *de Xenoph. Zenon. et Gorgia*. c. 2. Stob., *Ecl.*, l. 15 p. 352.

2 Les manuscrits au lieu de τὸν ἐν τοῖς ποιήμασι Παρμενίδην, donnent τὸ. Je croirais plutôt que les mots τὸν Πλάτωνα devraient être retranchés ; car les deux accusatifs ne s'expliquent pas ; ou que κατὰ a été omis devant τὸν Πλάτωνα, ou encore et plutôt on devrait lire : τὸ ἐν τοῖς ποιήμασι Παρμηνίδου, avec le sens : que Platon veut rappeler à Parménide par cette démonstration, le mot de son poème ». C'est à peu près ce qu'on retrouvera plus loin : (Col. 1134 l. 17). ὅταν λέγωσι ἐνταῦθα τινὲς ἀντιλέγειν τῷ Παρμενιδείῳ ἑνὶ τῷ ἐν τοῖς ποιήμασι τὸν Πλάτωνα, οὐκ ἀποδεξόμεθα τὸν λόγον.

3 La phrase précédente est obscure : on ne saisit pas la pensée qu'on prête à Platon ; que signifie ici la philosophie, τῆς φιλοσοφίας, des anciens?

4 T. VI. 113. Col. 1130.

5 J'ajoute ce complément de l'idée.

sur un centre toute sa pluralité et toutes ses puissances. Si [1] donc tu soutiens que chacun des intellectuels est rond, c'est parce que tous sont à égale distance de leur milieu ; car il est unifié par le tout de lui-même à son propre bien, et il n'est pas d'un côté plus, d'un autre moins éloigné, comme des chevaux de notre âme, l'un conduit vers le bien, l'autre est incliné par son poids vers la terre ; mais de tous les côtés semblablement chaque intellectuel embrasse son bien qui fait fonction de centre, tandis que le droit est ce dont le milieu s'oppose aux extrêmes. Si tu soutiens que selon la procession les choses se séparent les unes des autres, le procédant du demeurant, le plurifié de l'unifié, tu auras raison de le dire, et tu auras touché la vérité des choses. Car si tu veux y regarder, tu verras que c'est la procession qui distingue les choses les unes des autres et, en procédant, fait les unes premières, les autres intermédiaires, les autres les dernières, et fait que les intermédiaires sont les principes de la distinction des premières et des dernières, et pour ainsi dire en avant d'elles. La conversion au rebours rattache toutes les choses ensemble, et concentre dans l'un le désirable commun des êtres. Il y a donc dans les moyens l'un et l'autre des termes extrêmes, (droit et rond), dont participent primairement les genres intellectuels des Dieux, qui à la fois procèdent et se retournent vers eux-mêmes ; car ce sont eux qui sont surtout caractérisés selon la procession [2] ; après ceux-ci, les âmes participent secondairement du droit et du rond, parce qu'elles procèdent linéairement, mais ensuite se recourbent en cercle [3] et se retournent vers leurs propres principes ; au dernier degré participent les choses sensibles ; car les figures rectilignes se retrouvent en elles, par leur propre nature, étendue et divisée, ainsi que la forme sphérique qui contient toutes les figures encosmiques. C'est pourquoi Timée a fait le monde universel, sphérique [4], et par les cinq figures qui sont seules équilatères et équiangles, a orné les cinq parties du

1 La proposition conditionnelle n'a son apodose que beaucoup plus loin.
2 T. VI. 114. Col. 1131.
3 Taylor propose le pluriel au lieu du singulier du manuscrit
4 *Tim.*, 54.

monde, les imprimant toutes dans la sphère et les unes dans les autres. Par quoi il est évident que ces figures procèdent d'en haut, d'un certain ordre divin très élevé, et qu'elles sont les agents de la beauté de tous les indivisibles, comme la raison, des divisibles comme le monde visible, des choses mixtes, comme l'âme. Il est facile de voir aussi dans la génération ces deux figures : d'une part la périphérique selon le cercle d'ici bas, (car la génération revient à elle-même par un mouvement circulaire), comme il est dit dans le *Phèdre*[1], et la droite, selon la procession une de chaque chose qui procède de la génération et va à son point de perfection ; et ce point de perfection, c'est, ici-bas, le terme moyen qui est à l'opposé des extrêmes ; car qui arriverait à l'un des deux, puisque [2], de même que dans la ligne droite, la route qui part d'un des extrêmes et aboutit à l'autre passe nécessairement par le milieu.[3] Donc c'est d'en haut, des intellectuels, que descendent ces figures et qu'elles pénètrent jusque dans les choses engendrées, le droit devenant cause de la procession, le périphérique de la conversion. Si donc l'un ne procède pas de lui-même ni ne se retourne vers lui même, parce que le procédant est deuxième après le produisant[4], et que le se retournant a besoin d'un désirable, il est clair qu'il ne participe ni de la figure droite, ni de la figure ronde. Car comment procéderait-il, n'ayant pas un principe efficient de lui-même ni en lui-même ni avant lui-même, afin qu'étant deuxième ou dyadique il ne soit pas privé de l'un, et comment se retournerait-il, n'ayant ni fin ni désirable, ? Donc la figure ne convient pas à l'un, qui n'a ni fin ni commencement, comme il a été démontré par ce qui précède.

Il ne faut pas non plus rechercher pour quel motif c'est

1 Plat., *Phædr.*, 247, d. « Et voyant après un longtemps, l'être, elle l'adore, et dans la contemplation de la vérité se nourrit, et se sent heureuse, tant que le mouvement périphérique l'emporte dans un cercle et la ramène au même ».

2 Qui voudrait retourner au commencement de sa naissance ou à la fin de sa vie? Le milieu est le point de perfection, où on voudrait s'arrêter. Je ne vois aucun raison d'adopter les changements de texte proposés par Taylor.

3 La phrase est incomplète : Taylor conjecturait : τίς γὰρ ἄν (ἄλλως) ἀφίκοιτο ἀπὸ θατέρου τῶν ἄκρων ἐπὶ τὸ ἕτερον ἢ διὰ τοῦ μέσου). Avec une forte ellipse, on peut encore comprendre le texte tel qu'il est dans les manuscrits.

4 T. VI. 115. Col. 1131.

par les espèces de figure droite et périphérique, qu'il a montré que l'un est au-delà de toute figure, et n'a pas défini le genre lui-même, par exemple : que la figure est une limite enfermante, ou ce qui est contenu par quelque chose, ou par quelques termes limitatifs; c'est qu'il a voulu procéder par les contraires et montrer que l'un est séparé et au dessus d'eux, et, selon cette règle générale qui s'applique à tout, qu'il n'est pas possible que l'un soit le pire de ces contraires, d'une part afin qu'il n'y ait pas quelque chose de meilleur, et qu'il n'est pas le meilleur de ces contraires, afin qu'il n'y ait pas quelque chose qui lui soit contradictoire. C'est donc dans ce sens qu'il le montre pur du droit et du périphérique, et tu vois encore une fois comment il tire ces conclusions de ce qui a été dit antérieurement, à savoir que l'un n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, par la nécessité géométrique qui qui veut que toujours les conséquents soient amenés par la démonstration des antécédents, et tu vois que, avant cela, il imite la procession en ordre régulier des êtres qui descendent [1] depuis les premiers successivement et sans cesse dans les deuxièmes et les plus particuliers.

§ 129. — « L'un ne saurait donc avoir de parties, ne peut être plusieurs [2] ni participer soit de la figure droite, soit de la figure ronde. — C'est une conséquence nécessaire. — Il n'est donc ni droit ni périphérique, puisqu'il n'a pas de parties. — C'est parfaitement juste [3]. »

Tout l'ordre moyen de ce qu'on appelle les intelligibles et intellectuels, a donc été ici complètement traité et épuisé, puisque toutes les processions qu'il renferme ont été expliquées, placées en deçà de l'un, et, comme nous l'avons souvent dit, suspendues à l'un, puisque les négations, comme il a été exposé, sont mères des affirmations. Il est donc rationnel que dans la conclusion, par un mouvement de conversion qu'il fait opérer à tout cet ordre, il remonte à l'un, et

1 Stallbaum au lieu de τὴν ἀπόβασιν ποιουμένων, lit ποιούμενος, qui vaut peut-être mieux : « et montre le mouvement décroissant qui s'accomplit depuis les premiers des êtres etc. »

2 T. VI. 116. Col. 1132.

3 *Parm.*, 137. e.

jusqu'aux premières déterminations niées; car si l'un avait figure, il serait aussi plusieurs; il rattache donc la figure aux plusieurs par l'intermédiaire des parties, et démontre que tous ces genres sont au-dessous de l'un. La distinction des diacosmes divins est chez lui si grande, qu'il n'a pas voulu lier les négations qui se suivent, sans avoir auparavant fait retourner tout cet ordre vers lui même, et montré la parenté de tous les genres que nous avons plus haut énumérés. Maintenant dans quelle espèce d'ordre des êtres est le droit et le périphérique, nous le saurons plus clairement dans ce qui suit, et nous apprendrons aussi que les genres intelligibles et intellectuels des principes universels[1] vont jusqu'à cet ordre. Pour le moment, voici seulement tout ce qui est clair: c'est qu'il ne nous faut pas placer l'un comme appartenant à cet ordre, mais l'en séparer, comme il faut en séparer même les les autres ordres[2] qui sont avant celui ci.

1 Voir plus haut, Col. 1067. n. 3 Plat., *Epp.*, II. p. 312 e.

2 Proclus range les classes de l'intelligible dans l'ordre suivant :

1. L'intelligible pur.
2. L'intelligible et intellectuel.
3. L'intellectuel pur.

Damascius conserve cet ordre.

LIVRE SEPTIÈME[1]

§ 130 « Or, étant tel, il ne saurait être nulle part ; car il ne saurait être ni dans un autre ni dans lui-même. — Comment en effet ? »[2]

L'argumentation passe à un autre ordre, à celui qu'on appelle particulièrement les Dieux intellectuels, et il nie également de l'un cet ordre, en montrant que l'un n'est nulle part, parce qu'il n'est ni enveloppé dans une autre cause, ni enveloppé par lui-même, mais qu'il est l'un de lui-même. Mais avant de formuler les syllogismes avec leurs conclusions nécessaires, il énonce encore une fois d'avance la conclusion, avant de procéder par les démarches du raisonnement scientifique,[3] en s'appuyant sur les notions intellectuelles : et c'est ainsi qu'il fera toujours dans toutes les discussions qui vont suivre. Que c'est un autre ordre d'où il part, il nous l'a clairement indiqué par le mot ἔτι[4], et par ce membre : *du moins s'il est tel*. L'un qui a été démontré être au-delà de tous les genres moyens parmi les Dieux et au delà de l'ordre intelligible et intellectuel, comment pourrait-il encore participer de quelqu'un des intellectuels ou de la sommité des intellectuels ? En effet, ce qui est séparé et au dessus des causes

1 T. VI. 117. Col. 1133.

2 *Parm.*, 138. a.

3 ἔφοδοι. La suite liée, la série ordonnée des opérations, des mouvements, des pas de la pensée logique, qu'impose à l'esprit la science du raisonnement formel. Isaac Casaubon *ad Diog. L.* III. 47. « Ἔφοδον, cursum et progressum, appellant Græci in ratione disputandi argumentorum seriem seu dispositionem ; nam et διάταξιν pro eodem dicunt ».

4 Le mot ἔτι ne se trouve ni dans les manuscrits de Platon ni dans ceux même de Proclus au passage cité ; le manuscrits de Harley l'insère entre parenthèses, comme l'insère ici Proclus.

plus divines, [1] à beaucoup plus forte raison est hors des choses qui appartiennent aux ordres qui suivent. Voilà ce qui concerne l'ordre entier du raisonnement, qui se conforme à l'ordre des choses. Mais maintenant lorsqu'ils disent qu'ici Platon contredit la thèse de l'un de Parménide, qui se trouve dans son poème [2], nous n'admettons pas cette proposition. Car celui-ci dit de l'un par soi, que

« Il demeure le même dans le même, et est situé en lui-même, tant il est solidement constitué; car la Nécessité violente le tient et l'enferme de tous côtés dans les liens de la limite. C'est pourquoi étant tel, s'il est permis de le dire, il n'est pas *sans fin.* » [3]

Mais, comme le montre ce passage. c'est l'être et non l'un que qualifie ainsi le philosophe, et à qui il donne ces propriétés qu'affirmera la deuxième hypothèse, qui tisse l'être avec l'un. Si donc ici c'est l'un et non l'être qui est démontré n'avoir pas de limite, et n'être pas situé quelque part, ni dans lui-même ni dans un autre, ce n'est pas là une critique et une réfutation de la philosophie de Parménide; c'est une philosophie plus haute qui s'y ajoute pour compléter l'autre, qui demeure. C'est ainsi que nous déterminons le sens du passage. Ensuite il faut observer que nous entendons le mot : *nulle part*, au sens le plus propre, purement, de la cause première : car l'âme aussi est souvent dite n'être nulle part, surtout l'âme affranchie de relation; car elle n'est contenue par aucune des choses inférieures à elle; son acte n'est enfermé par aucune relation; comme si elle était enchainée [4] par quelque relation aux choses qui sont après elle. La raison aussi est dite n'être nulle part : [5] mais elle est semblablement partout, est présente et assiste également à toutes choses : à beaucoup plus forte raison, par une assis-

1 T. VI. 118. Col. 1134.

2 Voir plus haut, p. 112. Col. 1128 l. 29.

3 Le texte cité par Proclus ici n'est pas tout à fait identique à celui que donne Karsten d'après Simplicius. f. 7. a b. Sturz, qui ne traduit pas πείρατος ἐν δεσμοῖσιν veut changer ἀτελεύτητον, en τελευτητόν : Il a contre lui l'autorité de Simplicius, qui conclut du passage. que Parménide a fait l'un πεπερασμένον, et même celle d'Aristote, *de Cœlo*, 1,5. τὸ κύκλῳ κινούμενον οὐκ ἔστιν ἀτελεύτητον. Gogava lisait : ἀτέλεστον, imperfectum

4 Au lieu de δεδομένης je lis δεδεμένης.

5 T. VI. 119. Col. 1135.

tance de cette nature, elle n'est contenue en aucune des choses qui participent d'elle. Dieu aussi est dit n'être nulle part, parce qu'il est séparé et au-dessus de tout, parce qu'il est imparticipable, qu'il est supérieur à toute communauté, à toute relation, à toute composition avec les autres. Chacun de ces *nulle part* est donc dit très justement des trois principes archiques, comme je l'ai dit ; mais le sens de *nulle part* n'est pas le même pour tous ; car l'âme n'est en nulle part des choses qui sont après elle ; mais elle n'est pas nulle part, purement [1] ; car elle est nécessairement dans elle même en tant que mue par elle-même ; elle est aussi dans sa cause, puisque, en toutes choses, la cause anticipe et embrasse, sous le mode un, la puissance de son effet ; la raison aussi n'est en nulle part des choses qui viennent après elle, [2] puisque en tant qu'ayant son hypostase par elle-même, [3] elle est dans elle-même, est embrassée par sa propre cause, ou, si tu veux employer les termes théologiques, par la cause paternelle. Car toute raison est raison du père, l'une du père universel, l'autre du pere de sa triade propre. La raison est donc contenue et enveloppée par le père. Et si tu ne veux pas l'entendre de cette façon, disons que toute raison désire l'un et est dominée par l'un, et par là ce sera une erreur de dire que la raison n'est nulle part. L'un seul n'est nulle part purement : car il n'est pas dans les choses qui viennent après lui, parce qu'il est séparé et au-dessus de toutes ; c'est-à dire il n'est pas là où ne sont ni la raison, ni l'âme, principes qui sont après l'un ; il n'est pas non plus dans lui-même, en tant que simple et n'admettant aucune pluralité [4] ; il n'est pas davantage dans ce qui est avant lui, puisqu'il n'y a rien qui soit supérieur à l'un : il est donc ce qui est purement nulle part. Tous les autres principes ont le *nulle part* secondairement, et sont *nulle part* d'une certaine façon et ne le sont pas d'une autre. Car si tu veux considérer tout l'ordre des êtres, tu verras que les espèces matérielles sont unique-

1 Sans restriction ni réserve.
2 Il faut ajouter mentalement : mais non nulle part purement.
3 Αὐθυπόστατος.
4 T. VI. 120. Col. 1136.

ment [1] dans d'autres choses, qu'elles, sont (les espèces) d'autres choses qu'elles, ont leur fondement dans quelques substrats; tandis que les natures sont, il est vrai, aussi dans d'autres choses (car elles pénètrent dans les corps, et sont en quelque manière dans un sujet), mais cependant portent déjà une sorte d'écho et comme une image du dans soi-même, en tant qu'elles sont une sorte de vies et de substances, et que, si une certaine partie d'elles vient à éprouver une affection, elles l'éprouvent avec elle par sympathie, tandis que les âmes qui sont touchées par la relation, en tant qu'ayant relation, sont elles aussi dans un autre [2], (car la relation, du moins la relation aux choses inférieures, emporte nécessairement avec elle le dans un autre,) mais en tant qu'elles peuvent se retourner vers elles-mêmes, elles sont plus purement dans elles-mêmes: (car les natures, tendent toute leur énergie autour des corps, et ce qu'elles font, elles le font dans un autre; mais les âmes emploient certaines de leurs énergies autour du corps, et usent des autres en agissant sur elles mêmes [3] et se retournent vers elles mêmes :) de plus, les âmes affranchies de relations, par celà même sont dans elles mêmes, et si elles sont dans d'autres, ce ne sont pas des autres qui leur sont inférieurs: elles sont dans un autre, mais dans un autre qui est avant elles. Car le dans un autre s'entend de deux manieres: l'une qui exprime qu'il est plus pauvre (d'essence) que le dans soi-même[4], parce que la relation qu'il a, est avec des choses inférieures: l'autre, qui signifie qu'il est par lui même meilleur. Celui-là va jusqu'aux âmes plongées dans la relation, celui-ci seul a son principe et commence dans les choses divines et absolument exemptes de relation. Il est des choses qui possèdent le premier: car toutes choses sont dans leurs propres causants et ne sauraient être, si elles sortaient complètement en dehors de ces causants; il en est d'autres où se trouve le se-

1 Elles n'ont d'existence que dans les autres.

2 Dans ce avec quoi elles sont en relation.

3 Les corps n'ont une action que les uns sur les autres; l'âme seule excrce en outre une action sur elle-même, et a conscience d'elle-même.

4 T. VI. 121. Col. 1136.

cond ; car c'est le manque de puissance qui constituait le premier, et l'âme, qui est dans la classe des derniers, n'est elle pas nécessairement aussi dans celle des premiers (dans un autre)?[1]. En effet les âmes divines sont exclusivement dans ce qui est avant elles, c'est-à-dire dans les raisons, auxquelles elles sont suspendues ; la raison, à son tour, est dans elle même et aussi dans ce qui est avant elle, je veux dire, le père, et si tu l'aimes mieux, dans la puissance du père : car toutes choses jusqu'à lui, ont le dans un autre, mais lui-même, comment l'aurait il ? est-il seulement dans lui-même ou aussi dans un autre ? c'est une chose que nous devrons examiner après celles ci, lorsque nous aurons à parler de ce qui a son hypostase par soi même.

Ainsi donc le : *Nulle part* (car c'est ce caractère que nous nous proposions de considérer) ne saurait en aucune manière se trouver dans les choses qui ont le : *dans un autre* ; (car ce genre est plus pauvre de contenu que le *dans soi même*) ; car comment le *nulle part* conviendrait-il aux choses qui sont devenues *dans un autre*, puisqu'il est le contradictoire du *dans quelque chose* ; il est (le *nulle part*) présent, il est vrai, mais non purement, dans celles qui ont le *dans un autre* meilleur que le *dans soi-même* ; car chaque chose est dans ses causes propres. Mais à l'un seul appartient primairement et purement le *nulle part* ; car il n'est pas dans les choses qui sont après lui[2] : cela n'est pas permis ; ni dans ce qui est avant lui : il n'y a pas de chose avant lui ; ni dans lui-même : car cela n'est pas dans son essence, d'abord parce qu'il échappe à toute relation ; ensuite, parce qu'il est l'absolument premier ; enfin, parce qu'il est uniquement un : de sorte qu'il n'est *nulle part*.

Cela est donc parfaitement exact ; quant au : *partout*, qui vient après celui là, il faut rechercher s'il est meilleur et plus parfait que le *nulle part*, ou plus pauvre : car s'il est meil-

1 A cause de sa double nature, elle est dans un autre, dans le bon comme dans le mauvais sens. Le texte des manuscrits est altéré ; les éditeurs ont soin de le faire remarquer par la mention : *Sic Codices*. Mais ils ne proposent aucune restitution. Cousin se borne à dire que ψυχήν doit avoir été omis ; mais la phrase n'en reste pas moins grammaticalement incorrecte.

2 T. VI. 122. Col. 1137.

leur, pourquoi n'attribuons nous pas le meilleur au premier, et pourquoi lui avons nous donné le *nulle part*, et pourquoi disons-nous [1] que seul il n'est *nulle part*? S'il est plus pauvre, comment, en lui, le fait de ne pas exercer un pouvoir providentiel n'est-il pas meilleur que l'acte de l'exercer? Car ce qui accomplit cet acte providentiel est présent dans toutes les choses qu'il a jugées dignes de sa providence ; celui qui n'exerce pas ce pouvoir providentiel, par une conséquence absolument nécessaire, n'est *nulle part* dans les choses secondes. Il faut donc sans doute admettre deux sortes de *partout*, l'un entendu dans le sens d'un rapport aux choses qui viennent après lui, comme lorsque nous disons que la providence est présente partout, qu'elle n'est absente d'aucune des choses inférieures, mais qu'elle les conserve toutes, les maintient toutes dans leur essence, leur communique à toutes l'ordre et la beauté, et que par cette communication d'elle-même, elle pénètre en toutes ; dans l'autre sens, il est en relation à tout ce qui est avant lui, et à tout ce qui est après lui. Ainsi au propre, est *partout* ce qui est et dans les choses secondes et dans soi même et dans ce qui est avant lui, parce qu'il est proprement tout cela ; et la négation de ce partout, c'est le *nulle part* que nous admettons ici, qui signifie ce qui n'est ni dans lui-même ni dans ce qui est avant lui, et ce *nulle part* est supérieur en essence au *partout* [2], et séparé et élevé au-dessus de l'un seul [3]. Autre est le *nulle part* coordonné au *partout*, celui seul là que nous concevons habituellement par son rapport aux choses inférieures, et de ces deux, chacun [4] est vrai par la vérité de l'autre ; il n'est *nulle part* parce qu'il est *partout* ; car dominé par quelque lieu, il est dans quelque chose, et ce qui est présent semblablement à tout, n'est *nulle part* d'une façon déterminée ; et inversement, par ce qu'il n'est nulle part, il est *partout*; car par le fait qu'il est également séparé et au-dessus de tout, il est également présent à tout et pour ainsi dire éloigné

1 Stallbaum donne οὐ φαμέν, Cousin supprime la négation.
2 T. VI 123. Col. 1138.
3 L'un n'a au-dessus de lui que ce *nulle part*, qui est proprement l'Ineffable.
4 Le nulle part et le partout.

à égale distance de tout. Ces deux genres sont donc de la même série l'un que l'autre. Mais cet autre *nulle part* est supérieur à tout le *partout* et ne peut être mis dans un rapport de convenance qu'avec l'un seul, comme négation de tout le : *dans quelque chose*. Car soit que tu entendes celui qui est placé dans un lieu, soit celui qui est dans un tout, soit celui qui est dans les parties, soit celui qui est dans ce qui est le maitre des choses qui lui sont soumises [1], soit comme genre dans les espèces, soit comme espèces dans les genres, soit comme dans le temps, l'un est également séparé et élevé au dessus d'eux tous [2] ; car le lieu n'est pas capable d'envelopper l'un, si l'on ne veut pas que l'un apparaisse pluralité ; il n'y a pas de tout non plus qui le puisse envelopper ; car il n'est pas une partie de quelque chose, afin qu'en étant partie, il ne soit aussi dans un tout, c'est à dire qu'il ait subi l'action de l'un [3]; car tout tout a subi cette action de l'un, et a besoin de l'un véritable, parce que lui-même n'est pas véritablement un. Il n'est pas non plus dans les parties ; car étant indivisible, il n'a pas de parties ; il n'y a pas davantage quelqu'autre chose qui puisse être sa fin [4] : car il a été démontré qu'il n'a absolument pas de fin ; ni dans ce qui *commande* et commence : car il a été démontré qu'il n'a absolument aucun *commencement* ; ni comme genre dans les espèces, afin que nous ne voyons pas encore la pluralité intervenir chez lui par le fait qu'il embrasserait les espèces ; ni comme espèces dans le genre : car de quoi serait-il espèce, puisque rien ne lui est supérieur ; ni comme dans le temps, parce que ce qui est dans le temps est pluralité,[5] et il a été démontré qu'il ne participe pas du temps. Donc l'un est supérieur à toutes les manières du : *dans quelque chose*. Or si tout le *dans quelque chose* est une proposition fausse [6], la

1 C'est-à-dire qui est dans le rapport d'un chef à ses subordonnés.
2 Tous les : dans quelque chose.
3 Col. 1065. n. 3. Conf Col. 1096 n. 6. et Plat., *Soph.*, 235. a. Procl. *in Plat. Theol.*, I. 8.
4 T. VI. 124 Col. 1138.
5 Je lis γοῦν au lieu de οὖν.
6 C'est-à-dire s'il est faux que tout soit dans quelque chose.

négation du *nulle part* [1] est vraie ; car le *dans quelque chose* est l'opposé contraire au *nulle part*, comme le : *quelqu'un* est contraire à *aucun*, de sorte que l'un ne sera nulle part.

Voilà donc ce qu'il en est de ce point. Mais maintenant Platon divise le *dans quelque chose* en deux espèces : dans ce qui est dans soi-même et dans ce qui est dans un autre, comprenant par là tous ces modes [2] célèbres et tant connus d'Aristote, afin que, s'il vient à démontrer que l'un ne peut être ni dans soi-même ni dans un autre, il ait démontré le *nulle part*; car, dit-il, s'il est dans quelque chose, il est ou dans soi-même ou dans un autre : or il n'est ni dans soi-même ni dans un autre : donc il n'est pas dans quelque chose ; or s'il n'est pas dans quelque chose, il sera donc nulle part. Ceci démontré, l'un apparaîtra séparé et au dessus de l'ordre auquel convient cette marque caractéristique, je veux dire, le *dans soi-même et dans un autre* [3]. Et si ce caractère s'y manifeste, nous verrons que la raison n'est pas le Premier ; car le *dans soi-même* et le se connaître soi-même est le caractère propre et particulier à la raison. Le fait de se pencher sur soi-même, qui est éminemment propre à la sommité des intellectuels [4], se manifeste avec la conversion vers les premiers principes, ainsi que la rentrée en soi-même [5] et le caractère pour ainsi recourbé (crochu) [6], de la substance dans elle-même, qui veut toujours se contenir et se circonscrire [7].

§ 131. — « Mais étant dans un autre, il serait, n'est ce pas.

1 C'est-à-dire la négation opposée qui consiste, à dire qu'il n'est nulle part. Il vaudrait peut être mieux lire : ἡ ἀπόφασις τὸ au lieu de τοῦ οὐδαμοῦ.

2 Conf. *la Physique* d'Aristote.

3 C'est le premier l'ordre des intellectuels. Conf à la fin du volume les extraits de la *Théologie Platonique*, relatifs à la 2e hypothèse, et Damascius, § 264. tr. fr. t. II. p. 347 s. qq

4 Le Dieu le plus haut placé dans l'ordre des Dieux intellectuels, c'est-à-dire Kronos. Conf. Procl., *Theol. Plat.*, V. p. 290.

5 T. VI. 125. Col. 1139 Toute cette partie du texte a été très heureusement reconstituée dans la IIe édition de Cousin. Celui de Stallbaum est inintelligible.

6 Stallb. lit ἔγκυκλον que justifie le κύκλῳ de la phrase suivante. Cousin préfère ἀγκύλον en se fondant sur Olympiodore.

7 Olympiod., *in Gorg.*, : « διὰ τοῦτο ἀγκυλομήτην αὐτόν (Kronos, la sommité des intellectuels) φασι, ἐπειδὴ τὸ ἀγκύλον σχῆμα πρὸς ἑαυτὸ ἐπινεύει. Conf. Damasc., § 366 tr. Fr. t. III. p. 75. id. § 67. tr. Fr. t. I p. 232. Cousin. *Fragm. de phil. anc.*, p. 327.

enveloppé comme dans un cercle, par ce dans quoi il serait [1], et il le toucherait en beaucoup de parties, par beaucoup de points [2]; mais puisqu'il est un, sans parties et ne participe pas du cercle, il est impossible qu'il le touche en plusieurs parties en cercle [3] ».

Voici comment se formule toute la démonstration de la conclusion dont il s'agit [4]. L'un n'est ni dans soi-même ni dans un autre : tout ce qui est dans quelque chose est dans soi-même ou dans un autre; donc l'un n'est absolument pas dans quelque chose : ce qui n'est absolument pas dans quelque chose n'est nulle part. Maintenant il démontre la première des prémisses comme il suit : l'un ne peut toucher rien par plusieurs points; ce qui est dans un autre touche par plusieurs points ce dans quoi il est : donc l'un n'est dans aucune autre chose. D'un autre côté, l'un n'a ni commencement ni fin : par conséquent il n'est ni enveloppant ni enveloppé : donc l'un n'est pas dans soi-même; or il a été démontré déjà qu'il n'est pas non plus dans un autre : donc l'un n'est ni dans soi-même ni dans un autre. Tels sont les syllogismes qui démontrent le sujet proposé, et qui nous exposent géométriquement la chose mise en question, en partant de prémisses préalablement accordées

Passons maintenant à l'examen des choses, et voyons comment Parménide dit que tout ce qui est dans un autre est

1 Au lieu de ἐν ᾧ ἄν εἴη, Stallbaum voudrait lire ἐνείη.

2 πολλαχοῦ... πολλοῖς est expliqué plus loin par Proclus : « qu'il touche l'enveloppant en beaucoup de points de l'enveloppant et par beaucoup de parties de lui-même, l'enveloppé.

3 *Parm.*, 138. a.

4 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. III. « Maintenant donc après ces trois diacosmes, nous concevrons les Dieux intellectuels, qui tiennent d'eux leurs hypostases, divisés en trois et nous démontrerons que l'un les dépasse. Car tel est l'un : ni dans soi-même ni dans un autre, dit Parménide ; car s'il était dans un autre, il serait enveloppé de tous les côtés par ce dans quoi il est, et toucherait de tous côtés ce qui l'entoure. L'un étant tel aura figure, sera composé de parties, et par là sera plusieurs et non un. S'il est dans lui-même, nécessairement il s'entourera dans lui-même : or enveloppant et à la fois enveloppé il sera deux et non plus le primairement un. Donc le raisonnement aboutit à la même conclusion, et montre l'un non un, si on veut le confondre avec la sommité des intellectuels. Donc Platon constitue ici cette sommité absolument séparée, qui participe à la fois du troisième ordre des Dieux placés au-dessus d'elle, et à la fois est produite par le deuxième ordre de ceux-ci, et à la fois reçoit sa perfection du premier de ces ordres, et est complètement fondée en lui. »

enveloppé en cercle [1] par ce dans quoi il est, et le touche en beaucoup de points, en beaucoup de parties de lui-même. Déjà parmi ceux qui nous ont précédé, les uns ont entendu dans un sens plus particulier le un [2] dans un autre entendant seulement par là le : dans un lieu, et le : dans un vase, et naturellement, ils ont expliqué les mots du texte d'une façon qui convienne à ce sens ; car ce qui est dans un lieu touche ce lieu, et ce qui est dans un vase touche ce vase et est enveloppé de tous les côtés par lui : car le : en cercle est égal au : de tous les côtés, exprimant la puissance de l'enveloppant qui a en elle-même l'enveloppé Ils disent donc que ce qui nous est exposé, c'est que l'un n'est pas dans un lieu, puisque ce qui est dans un lieu est nécessairement plusieurs et touche l'enveloppant par beaucoup de parties de lui-même, tandis qu'il est impossible que l'un soit plusieurs. Mais, dirais-je, qu'y a-t-il d'étonnant que l'un n'est pas dans un lieu? Ce n'est pas là une notion bien relevée ; elle se trouve même dans les âmes particulières [3] ; mais il faut que ce qui nous est démontré appartenir à l'un et à la cause qui est fondée au-dessus de tous les êtres, soit d'un ordre tout à fait à part et supérieur, ἐξαίρετον. D'autres, considérant les choses mêmes, ont dit que tout ce qui est dans quelque chose est nié de l'un, et ils ont eu raison de le dire ; car l'un n'est d'aucune manière dans quelque chose, comme nous l'avons dit nous-mêmes plus haut. Mais comment mettrons-nous maintenant le texte d'accord avec les nombreux modes d'être dans quelque chose. Car le point est dit être dans la ligne, évidemment comme dans un autre ; car autre est le point et autre la ligne ; mais parce qu'il est dans un autre, il n'est pas pour cela enveloppé par la ligne [4] et ne touche pas la ligne par plusieurs parties de lui-même. Il est vrai qu'il est possible de répondre à l'objection, en disant que si la ligne n'enveloppe pas le point sous le mode de l'étendue à plusieurs dimensions, cependant sous un autre point

1 T. VI. 126. Col. 1140.
2 Je crois qu'il faudrait ici supprimer ἐν et lire seulement τό : le dans un autre.
3 L'âme humaine n'est nulle part comme dans un lieu : elle n'a pas de situation locale, dans un espace.
4 T. VI. 127. Col. 1141.

de vue, elle l'enveloppe, car elle enveloppe et contient ses propriétés particulières ; en effet le point est exclusivement limite ; mais la ligne est et limite et quelqu'autre chose, puisqu'elle est une longueur sans largeur [1], tandis que le point n'a pas d'étendue spatiale ; la ligne n'a pas non plus d'étendue spatiale ; cependant dans un autre sens, elle a une dimension dans l'espace. Et pour généraliser, puisque le point et l'un, ce n'est pas la même chose, nécessairement le point est plusieurs, non pas comme ayant des parties dans l'étendue spatiale, — car par là, il est sans parties, — mais parce qu'il a une pluralité de propriétés complémentaires de son essence qui font par là fonction de parties et que la ligne embrasse, et alors parce qu'elle les embrasse, on peut dire qu'elle est touchée en beaucoup de parties par le point. Et que le point n'est pas identique à l'un, est chose évidente ; car celui-ci est principe de tout, celui-là est principe seulement des grandeurs. Le point d'ailleurs n'est pas avant l'un : car la monade et l'indivisible dans le temps est un [2]. Il reste donc que le point soit après l'un et participe de l'un, et ne soit pas un. S'il en est ainsi, rien n'empêche qu'ayant une pluralité de propriétés particulières incorporelles, qui sont aussi dans la ligne, il ne soit enveloppé par elle. Voilà donc comment il est possible de répondre à l'objection. Mais il n'est pas facile de voir dans quel sens Platon a pris le dans quelque chose, et quelle espèce d'êtres il a eu en vue pour nier cela de l'un. Il vaut donc mieux, comme le propose notre Père [3], selon une marche plus prudente et plus sûre, dire qu'il nie de l'un tout ce qui dans la deuxième hypothèse est affirmé de l'un être [4], et de le nier dans le sens où il est là affirmé ; et même il vaut mieux encore considérer le : dans un autre, comme il est clair que le philosophe l'a aussi entendu là. Or exposant là très clairement

1 La définition du point n'a qu'un caractère ; la définition de la ligne comprend ce caractère, plus un autre : elle est donc plus générale, plus enveloppante, et elle enveloppe en soi l'idée du point.

2 Stallb. lit : καὶ γὰρ ἡ μονὰς ἓν καὶ τὸ ἐν τῷ χρόνῳ ἀμερές. Cousin : ἡ μονὰς ἓν καὶ τὸ ἐν τῷ χρόνῳ ἀμερές. Quel que soit le texte qu'on adopte, l'argument reste incomplet et imparfait. — Il faut ajouter : car la monade et l'instant indivisible du temps sont avant le point.

3 Syrianus.

4 T. VI. 128. Col. 1142.

un certain ordre de Dieux, il dit qu'il est dans lui-même et dans un autre,[1] parce qu'il se retourne intellectuellement vers lui-même, et demeure monadiquement, éternellement dans ses propres causants. Car cet ordre est la monade des Dieux intellectuels, demeurant, selon ce qu'il a de plus parfait, dans les Dieux intelligibles qui sont avant lui, mais révèlant aussi le caractère particulier intellectuel, par suite de ce que son acte a lieu en lui-même et a pour objet lui même. Par conséquent le : dans un autre est capable de demeurer dans sa cause, et d'être embrassé et contenu par sa propre cause. Il est donc naturellement ce qui touche sa cause en beaucoup de et par beaucoup de parties de lui même ; car puisqu'il est enveloppé par elle, il est plus particulier qu'elle, et tout le plus particulier est plus plurifié que sa cause, qui est plus générale, et le plus plurifié se rattache et se lie au plus général par ses puissances variées et d'une façon qui varie selon la diversité de ces puissances : or c'est là ce que signifie : ***en beaucoup de points*** [2] ; car suivant la diversité de ses puissances, il s'unifie de diverses manières à l'intelligible qui est avant lui [3]. Voilà l'ordre d'êtres auquel convient le : dans soi-même avec le : dans un autre, et qui est plusieurs; car il participe en effet de la pluralité intelligible et a des parties : il participe des genres intermédiaires [4], qui sont dans les causes qui le précèdent lui-même et est en quelque sorte circulaire : car il participe du dernier ordre des genres moyens, je dis de la figure, qui a là sa place [5], parce qu'il n'est pas un purement, mais plusieurs; qu'il n'est pas indivisible, mais a des parties; qu'il n'est pas au-delà de toute figure, mais a la figure du cercle. Or en tant qu'il est plusieurs, il peut toucher les choses qui sont avant lui par beaucoup de parties de lui-même, et en tant qu'ayant des parties, il peut entrer en communauté avec elles dans beaucoup de points et d'une façon différente : en tant qu'ayant figure, il peut être enveloppé par

1 Il s'agit encore de Kronos. Conf. Proclus, *Plat. Theol.*, V. 290.
2 τὸ πολλαχῇ.
[3] Avant cet ordre.
[4] C'est-à-dire des intelligibles et intellectuels qui appartiennent à l'ordre de causes qui précèdent les intellectuels purs.
5 T. VI. 129. Col. 1113.

elles [1]; car tout ce qui a figure est enveloppé par ce qui le figure : mais l'un n'a pas de parties, il ne participe pas du cercle ; de sorte qu'il n'est pas possible qu'il y ait avant l'un une cause qui le touche en beaucoup de points et par un cercle ; il est au-delà de tout, parce qu'il n'a pas une cause qui lui soit supérieure ; il est impossible que quelque chose le touche circulairement et par beaucoup de points, puisqu'il est un et ne participe pas du cercle. En effet il a ajouté cela afin de montrer la pluralité dans le : avoir des parties et participer du cercle : caractères qui tous conviennent à cet ordre auquel nous donnons le dans soi-même et dans un autre ; car il est plusieurs comparativement à l'union intelligible : il a des parties et participe du cercle, parce qu'il faut que les choses du degré inférieur participent de celles qui sont avant elles. Ensuite, lorsqu'on l'appelle monade, il est monade en tant que dans les intellectuels ; sinon, il est pluralité, par rapport aux monades intelligibles ; et lorsqu'on dit qu'il forme un tout et est indivisible, c'est en tant qu'il est dans les intellectuels que nous lui donnons ces caractères. Et si l'on dit qu'il n'a pas de parties, il a cependant des parties, comparé à la totalité intelligible, et lorsqu'il est dit sans figure, c'est encore en tant qu'il est dans les intellectuels, puisqu'il est absolument nécessaire qu'il participe de la figure qui est avant lui. Donc il faut retrancher [2] de l'un cet ordre, et dire que l'un est son auteur ; car tous les ordres, ensemble, tiennent leur hypostase de l'un, et l'un est au-dessus de tout et causant de tous les êtres, et lui n'a pas de causant. Car si l'un avait un causant, il faut sans doute que ce causant qui serait avant lui, soit cause, pour les choses qui viennent ensuite, de propriétés plus grandes et plus belles, car les plus élevés des causants donnent aux choses qui viennent immédiatement après eux, des biens plus élevés, mais qu'est-ce que les choses pourront recevoir de plus divin que l'un et que l'union, de cette cause que nous voulons placer au-delà de l'un ? car si elle ne donne rien aux choses qui viennent après elle, elle sera inféconde, sera sans communauté avec toutes,

1 Les choses qui sont avant lui.
2 T. VI. 130. Col. 1143.

et nous ne saurons même pas qu'elle est, puisque nous n'aurons avec elle aucune communauté. Mais maintenant par l'effet de notre nature même, nous recherchons tous l'un, nous nous portons tous avec ardeur vers lui ; or nous n'aurions rien qui nous rattache à elle, si rien ne venait d'elle. Mais si cette cause donne quelque chose aux êtres, est-ce qu'elle leur donnera quelque chose de plus pauvre que l'un? Mais il n'est pas conforme à l'ordre moral des choses de dire qu'elle sera cause uniquement de choses pires : sera-t-elle cause de choses meilleures? Mais qu'est ce qui est meilleur que l'un ? On ne peut même s'en faire une idée par l'imagination ; car toutes les autres choses sont dites meilleures ou pires d'après leur participation plus grande ou plus petite de l'un, et les meilleures sont meilleures par la participation de l'un. En un mot et pour conclure, cet un ne serait pas pour nous tous l'objet de nos inclinations empressées, si nous avions quelque chose de meilleur que lui [1], et nous ne poursuivrions pas ainsi l'un, considérant comme de peu de prix tout le reste, négligeant même le juste et le beau ; nous ne nous laisserions pas entraîner par le désir d'acquérir ce qui nous paraît un. Si donc pour l'un nous méprisons tout le reste, et si nous ne négligeons jamais l'un pour n'importe laquelle des autres choses, l'un sera de droit la plus auguste et la plus vénérable des choses, comme maintenant l'unité de tout et conservant tout dans nos conceptions [2]. Donc ce qui fournit l'union est l'absolument premier de tout. Il n'y a donc aucun causant qui soit meilleur que l'un purement un. Donc l'un n'est pas dans un autre : donc ce n'est pas une petite chose que ce qui est ici démontré, ni en un mot une chose telle qu'elle se puisse trouver dans les âmes ou dans les choses inférieures. Ainsi que l'un n'est pas par une autre cause, est évident par toutes ces raisons ; qu'il est meilleur même que les choses qui possèdent par elles-mêmes l'hypostase [3], s'il en est de telles, les raisonnements qui vont suivre le démontrent.

§ 132. — « Or s'il est dans lui-même, il s'enveloppera lui-

1 T. VI. 131. Col. 1114.
2 Il maintient l'unité d'essence dans les êtres et l'unité dans les pensées de l'esprit,
3 Proclus, *Instit. Theol.*, 40. « Toutes les choses qui procèdent d'une autre cause.

même, quoiqu'il ne soit pas autre chose que lui-même, *puisqu'il est dans lui-même*[1]; car il est impossible qu'une chose soit dans quelque chose qui ne l'enveloppe pas. — En effet, c'est impossible[2] ».

Par ces mots, est expliquée la deuxième partie de la deuxième proposition : car que tout le étant dans quelque chose est ou dans soi-même ou dans un autre est absolument vrai et ne mérite aucune explication[3]; car s'il est dans quelque chose, il est évident que ce dans quelque chose dans quoi il est, est quelque chose qui est *soi-même*[4] ou quelque chose qui n'est pas soi-même, et qui est alors identique à l'autre ; de sorte qu'il est ou lui-même, ou autre chose dans quoi est le étant dans quelque chose. Mais s'il a dit, avec quelque réserve et une certaine restriction, que l'un n'est ni dans un autre ni dans lui-même, et s'il a démontré plus haut que l'un n'est pas dans un autre, maintenant il va faire la preuve qu'il n'est pas dans lui-même, en prenant le principe de sa démonstration d'un principe plus noble ; car le dans un autre est plus noble que le dans soi-même, puisque être dans sa cause est meilleur qu'être dans soi-même. Et voici tout l'appareil des arguments. Que l'un n'est pas dans soi-même, il le montre de la manière suivante : l'un n'a pas une partie de lui-même enveloppante et l'autre enveloppée : or le étant dans soi-même a une partie de lui-même enveloppante et l'autre enveloppée ; c'est pourquoi il est dans lui-même comme enveloppé dans un enveloppant : donc l'un n'est pas dans lui-même. Tel est le raisonnement. De ces deux propositions, il nous faudra examiner la deuxième de nouveau quand Platon la mentionnera ; pour le moment nous devons expliquer comment le étant dans soi-même a une partie de lui-même enve-

sont précédées de celles qui subsistent par elles-mêmes, τὰ παρ'ἑαυτῶν ὑφιστάμενα καὶ τὴν οὐσίαν αὐθυπόστατον κεκτημένα. — Tout ce paragraphe traite de l'αὐθυπόστατον.

1 Ce membre de phrase qui ne fait que répéter le τὸ ἐν ἑαυτῷ du commencement est expliqué plus loin p. 134 par Proclus. C'est tout simplement une de ces tautologies assez fréquentes dans Platon et chez les Grecs en général : explication que Stallbaum juge bien durement : « Nimirum quæ tenebrio iste sibi videtur clara et perspicua reddere, ea misere corrupit et obscuravit ».

2 *Parm.*, 137. a.

3 T. VI. 132. Col. 1145.

4 Qui a une essence ou existence propre, individuelle, à part.

loppante et l'autre enveloppée : car il faut examiner qu'est-ce que le *envelopper* et qu'est ce que le enveloppant. Tout ce qui est causant de soi-même et qui a son hypostase de soi-même [1] est dit être dans soi-même : car nous ne devons pas dire, comme le font certains, que tout ce qui est produit est produit par une cause autre [2] (que lui-même) ; mais de même que nous avons l'habitude de placer les automobiles avant les hétéromobiles, de même nous devons placer les choses qui subsistent par elles-mêmes avant celles qui sont produites par un autre ; car si une chose se donne à elle-même la perfection, elle s'engendre aussi elle-même, et si une chose subsiste par elle-même, il est clair qu'elle est en état de se produire elle-même et d'être produite par elle-même ; car c'est là le être capable de se donner à soi-même l'hypostase : c'est là l'autogène, je veux dire le subsistant par soi-même, et non ce qui ne saurait rien produire. C'est pour répondre à cela que certains ont dit que le Premier est subsistant par soi-même comme n'ayant pas de causant [3] ; mais ensuite en tant que n'ayant pas de causant, ils n'ont pas osé dire qu'il tient son hypostase du hasard : ils ont dit qu'il se produit lui-même. La puissance capable d'envelopper [4] enveloppant toujours, selon la cause, la chose produite par elle, il est nécessaire que ce qui est capable de se produire soi-même soit capable de s'envelopper soi-même en tant qu'il est causant et d'être enveloppé par soi-même en tant qu'il est causé : étant donc à la fois causant et causé, il est enveloppant et enveloppé. Si donc le dans un autre est ce qui est produit par une cause autre mais meilleure, il faut dire que ce qui est dans soi-même, c'est ce qui est autogène et produit par lui-même, et de même que celui-là était enveloppé par la cause de lui-même, de même celui-ci sera enveloppé par lui-même et sera à

1 αὐθυπόστατον. Voir le § 41 de *l'Inst. Theol.* de Proclus.

2 T. VI. 133. Col. 1145.

3 Plotin, Enn., VI. 8. 13. « Dieu se sera ainsi donné l'hypostase à lui-même : de sorte qu'il n'est pas la première chose venue, οὐχ ὅπερ ἔτυχεν, mais ce que lui-même a voulu être : ὅπερ ἐβουλήθη αὐτός. »

4 τῆς περιεκτικῆς δυνάμεως semble une mauvaise leçon : le manuscrit d et celui de Harley donnent παρακτικῆς, la *puissance capable de produire*, leçon qui convient mieux à la suite des idées.

la fois l'enveloppant et le contenant de lui-même, à la fois se contenant lui même et contenu, enveloppant et enveloppé, car se conservant lui-même; il s'enveloppera lui-même. Voilà ce qu'il y avait à dire concernant l'examen des choses mêmes, dans les questions proposées [1].

En ce qui concerne le texte, il faut observer que dans la phrase : « *il n'est pas autre que lui, s'il est aussi dans lui-même* [2] », tu rendras facilement clair le mot *lui*, αὐτό, en déplaçant la conjonction, afin que le tout soit tel : « *Et* pas autre que lui, puisqu'il est dans lui-même. » Car si lui est dans lui même, l'enveloppant est lui-même et pas un autre : car tel est le subsistant par soi même. C'est pourquoi quelques-uns, supposant que c'est un autre personnage qui dit le mot : « *lui même*, αὐτό », sans doute le personnage d'Aristote approuvant par là le raisonnement de Parménide, ont interprété le passage en attribuant à Parménide la suite : « car il est impossible que quelque chose soit dans quelque chose qui ne l'envelopperait pas ». Mais même si cela est impossible, comme nous l'avons dit plus haut, cela ne concerne en rien l'examen du fond des choses ; de sorte que nous n'avons plus qu'à passer à l'examen des mots suivants de Platon.

§ 133. — Ainsi donc l'enveloppant même sera quelque chose d'autre que l'enveloppé : car dans son tout, la même chose ne saurait à la fois *souffrir* et *faire* les deux [3]; car ainsi l'un ne serait plus un, mais deux [4]. »

Voici, comme il a été précédemment dit, tout le syllogisme : l'un n'a pas une partie de lui même enveloppante, l'autre enveloppée, afin que de un il ne devienne pas deux.

1 T. VI. 134. Col. 1146.

2 οὐκ ἄλλο ἤ αὐτό, εἴπερ καὶ ἐν ἑαυτῷ εἴη.

3 Le sens général est clair ; mais la construction est obscure : Schleiermacher au lieu de αὐτό τὸ περιέχον, lit αὐτοῦ, et traduit en conséquence : Also waere anderes davon das umgebende, und wieder anderes das umgebene. Denn ganz kann nicht dasselbige beides leiden und auch thun Stallbaum conserve αὐτό et en fait un accusatif régime de περιέχον... de plus il voudrait lire ταὐτὸν ὄν ἅμα πείσεται, pour mieux préciser la notion de τὸ ὅλον. En sorte que la phrase pleine aurait été : οὐ γὰρ τὸ ἓν ὅλον γε ἄμφω ταὐτὸν ὄν (quum sit idem), quoique les deux étant le même ; à moins qu'on ne préfère la correction : ἄμφω τούτω, c'est-à-dire τὸ περιέχειν et τὸ περιέχεσθαι.

4 *Parm.*, 138. a.

Or le étant dans soi-même a une partie de lui même enveloppante et l'autre enveloppée ; donc l'un n'est pas dans soi même. Le syllogisme étant tel, il a déjà, par ce qui précède[1], traité de l'une des propositions ; ici après avoir ajouté tout ce qui peut rendre plus claire cette proposition, et tout ce qui peut rendre l'autre également plus claire, il formule la conclusion qu'il se proposait ; car si autre est l'enveloppant et autre l'enveloppé, l'un ne saurait être enveloppant et enveloppé par lui même ; car nécessairement il est alors, n'est-ce pas, deux et non un ; et si quelque chose est dans soi-même, c'est ce dont une partie enveloppe et dont l'autre est enveloppée ; le étant dans soi-même nécessairement sera pour le moins dyade ; car l'enveloppant est différent de l'enveloppé ; car un tout quelconque, demeurant le même, ne peut pas sous le même rapport envelopper et être enveloppé. Telle est la suite logique des arguments.

Mais il nous faut reprendre individuellement chacun d'eux : nous rechercherons donc d'abord comment il est impossible qu'un tout à la fois fasse les deux[2] et les souffre : car il pose cette proposition comme universelle et comme absolument accordée. Mais faut il donc que en nous l'automotilité de l'âme ne demeure plus ? Car dans les automobiles le moteur n'est pas quelqu'autre chose que le mû, mais il est tout entier et à la fois le moteur et le mû, comme nous l'avons longuement exposé ailleurs[3]. Comment les deux assertions et celle-ci et celle là sont vraies, c'est ce qu'il faut essayer de persuader, dans la mesure du possible. Nous disons donc que des puissances psychiques, les unes sont capables d'engendrer, les autres capables de faire replier l'âme sur elle-même ; car nous avons appris que, même parmi les dieux, existent de telles différences entre leurs propriétés, que celles qui sont capables d'engendrer, en commençant à partir de l'âme, produisent la vie propre, et après celle-ci, la vie qui procède dans le corps et devient dans un substrat ; que les autres, capables d'opérer la conversion, roulent pour ainsi dire l'âme sur

1 T. VI. 135. Col. 1147.
2 L'envelopper et le être enveloppé.
3 Proclus renvoie ici à son : *Institutio Theologica*. § 17.

elle-même, selon une sorte de cercle vital [1], et sur la raison qui a son fondement avant l'âme. Car de même que les puissances génératrices enfantent une double vie, l'une qui demeure, l'autre qui procède dans les choses en deçà de l'âme, de même les puissances capables de convertir, opèrent une double conversion de l'âme, et sur elle-même et sur la raison qui est au-delà de l'âme. Ce sont là les puissances qui engendrent au propre la vie tout entière. Toute âme participe d'elles, parce que ces puissances pénètrent les unes dans les autres, et agissent les unes avec le concours des autres : c'est pourquoi l'on dit que l'âme s'engendre elle-même; car tout entière elle participe, par toutes ses parties, des puissances qui l'engendrent; de même qu'elle se retourne sur elle-même; car par suite de la participation mutuelle ni l'engendrant ne devient incapable de se retourner, ni ce qui se retourne ne devient incapable d'engendrer. De sorte qu'on peut dire que les deux propositions sont vraies et celle qui déclare que l'âme s'engendre elle-même, et celle qui est maintenant exprimée, qu'il n'est pas possible qu'une chose soit en même temps tout entière agente et patiente, car la puissance génératrice est différente; — et que le produisant et le producteur ne font qu'un, quoiqu'il y ait, avec cette unité, quelque différence, par laquelle la chose n'est pas demeurée implurifiée : car il est vrai qu'elle sera tout entière produite, mais non en tant que produisante, et elle sera tout entière produisante, mais non en tant que produite [2]. Car le produisant primairement, c'est ce qui est capable d'engendrer l'âme, puisqu'une certaine partie peut engendrer, une autre peut être engendrée, de même que dans le monde nous disons que le ciel engendre et crée [3], et que les choses au-dessous de la lune sont engendrées, et inversement, qu'aucune partie (du monde) (n'engendre ni n'est engendrée), mais qu'il est engendré et qu'il engendre tout entier dans des temps différents, et inversement, que tout entier, dans le même

1 T. VI. 136. Col. 1148.

2 Les manuscrits d. et e. au lieu de κατὰ τοῦτο lisent καὶ τοῦτο παραγόμενον : variante qui n'éclaircit rien, mais est un indice de l'altération du texte, que j'ai complété dans la traduction.

3 T. VI. 137. Col. 1148.

temps, il est agent et patient, mais fait une certaine chose, et souffre une certaine chose autre, mais non la même; et en effet il n'y a rien de surprenant si une chose chaude vient à se refroidir, si une chose blanche vient à noircir; et supprimant par là toutes les instances opposées, il a ajouté, pour préciser, les mots : *tout entier*, *à la fois*, *le même*, afin qu'on ne dise pas qu'il agit de telle façon, mais qu'il souffre de telle autre, et que les temps sont autres, et que les sujets sont différents. Il a donc ainsi fait voir que l'automobile et tout le étant dans soi même participent de la dyade, et par là il est clair que ce qui est dans soi même n'est pas un [1]. Car la dyade n'est pas dans l'un, d'abord parce que toute pluralité est enlevée de l'un, que la dyade est la source et la cause de la pluralité, et contient en quelque sorte dans elle-même toute la pluralité; ensuite parce qu'il est nécessaire que le s'enveloppant dans soi-même soit aussi enveloppé; et il a été démontré qu'il n'y a rien de tel dans l'un; car il ne peut pas comme tout envelopper des parties, ni comme une certaine figure participer de la figure, de sorte qu'il enveloppe par une partie et que par une autre partie il soit enveloppé. Le fait d'avoir des parties a été préalablement nié de l'un, et quoiqu'il n'ait pas été démontré antérieurement que l'un par lui même ne participe pas de la dyade, c'est une conséquence de ce qui a été dit : c'est pourquoi Parménide se sert maintenant de cette proposition. Toutes les autres ont été, je pense, prouvées d'une façon très convaincante par ce qui précède [2]. Il convient ici [3] de faire remarquer que Platon se borne à indiquer une chose que certains après lui ont prouvée expressément, tandis que d'autres ne l'ont pas comprise, quoiqu'ils veuillent être pour ainsi dire les initiés à ses mystères [4] et désireux de faire chœur autour de lui. Car d'abord les uns entendent ainsi le subsistant par soi même : de même que des choses mues le principe est l'automobile, de même ils prétendent que des choses qui subsistent n'importe de quelle manière, le principe est le subsistant

1 J'admets les rectifications du texte proposées par Cousin.
2 T. VI. 138 Col. 1119.
3 Je lis : ἐκεῖνο δὲ τὸ ἐν τούτοις ἄξιον au lieu de ἐν.
4 Ses *mystes*.

par soi-même [1]; car tout ce qui est après le Premier est par le Premier. Donc cet αὐθυπόστατον, au sens propre, c'est le Premier, comme n'ayant son hypostase d'aucune autre chose, et nécessairement, disent ils, toute chose ou subsiste par soi-même ou par une autre [2]. D'autres, dans une ardeur juvénile, renchérissant encore, l'appellent aussi automobile, passant, par suite de la parenté des idées, de la notion de l'αὐθυπόστατον à celle d'automobile; quoique cet automobile soit nécessairement mû, et ne soit pas proprement un, mais pluralité.. Or nécessairement aussi l'αὐθυπόστατον est divisible selon le meilleur et le pire : car il est meilleur en tant qu'il donne l'hypostase; en tant qu'il la reçoit, il est plus pauvre d'essence. Or l'un est absolument indivisible et implurifié; il n'est pas une pluralité unifiée ni discrète; car s'il est pluralité discrète, il sera dans les plusieurs et non un, et s'il est unifié, il aura avant lui une autre chose, l'unifiant : car l'unifié est ce qui a subi l'action de l'un, mais non l'un en soi, comme dit l'hôte d'Élée [3]. Si donc l'αὐθυπόστατον est, de quelque manière, divisible, et si l'un n'est pas divisible, l'un ne serait donc pas le subsistant par soi-même, mais l'auteur de tous les subsistants par soi-même, parce que toutes choses et celles qui subsistent par elles mêmes et celles qui subsistent par un autre, sont conservées par l'un. Mais ceux qui suivent fidèlement Platon disent nettement que le Premier est supérieur [4] à celui-ci [5], qu'il est meilleur aussi que toute cause paternelle et génératrice, comme séparé et élevé au-dessus de toute puissance, quoique Platon crie de toutes ses forces qu'il est cause de tout ce qui est beau, mais non cause comme usant de la puissance par laquelle il produit tout : car la puissance crée toutes les choses qu'elle crée, après les puissances propres : des choses qui viennent après l'un, les plus proches de l'un et qui apparaissent ineffablement et secrètement sor-

1 τὸ αὐθυπόστατον.

2 Plotin, *Enn.*, VI. 8. 16. « Mais Dieu n'est pas l'œuvre de l'acte d'un autre ; il est lui-même l'œuvre de lui-même (ἐνέργημα) : il se donne à lui-même l'hypostase parce qu'il apporte l'acte avec lui.

3 *Soph.*, 244 e

4 T. VI, 139. Col. 1150.

5 Que l'αὐθυπόστατον ou que l'un ?

ties de lui, ont la dignité et la fonction paternelle et génératrice par rapport à tous les êtres, c'est-à-dire la fonction de produire d'elles-mêmes d'autres êtres par leurs propres puissances, et par là, sont plus plurielles que l'un [1], parce qu'elles engendrent ceux des êtres qui ont l'hypostase par eux-mêmes [2]: les autres déjà distinguées et pluritiées possèdent en elles-mêmes la puissance des αὐθυπόστατα, parce que tout en tenant leur hypostase des causes primordiales, elles sont aussi produites d'elles-mêmes; celles-ci sont suspendues aux causes paternelles et génératrices des espèces; celles-là, sont suspendues à l'un, supérieur à toute cause de cette nature, et qui d'une façon inconnaissable à tous, a fait apparaître et sortir de lui-même les êtres selon les principes des êtres. Si les choses sont ainsi, il est évident que tout ce qui tient son hypostase de lui même, est capable de produire aussi d'autres hypostases: car ceux des êtres qui sont subsistant par eux-mêmes n'en sont ni les premiers ni les derniers, et ce qui est capable de produire d'autres êtres sans se produire soi-même est de deux sortes : l'une meilleure, l'autre pire que les αὐθυπόστατα [3]. Voilà ce qui concerne les produisants; quant aux choses produites par une cause produisante, les premières qui procèdent sont les αὐθυπόστατα, qui sont, il est vrai, produites, mais ont une hypostase autogène, venant de leurs causes propres. Le second ordre comprend les choses suspendues à une autre cause hypostasiante, qui ne peuvent pas se produire elles-mêmes ni être produites par elles-mêmes. Cet ordre renferme la procession des êtres depuis les plus élevés jusqu'aux derniers; car si ce qui engendre d'autres êtres ne peut pas s'engendrer soi-même, il est le dernier; mais si quelque chose s'engendrant soi-même, engendre aussi d'autres êtres, nécessairement avant ceux qui s'engendrent eux-mêmes, il doit y en avoir qui en engendrent d'autres; car les principes les plus compréhensifs sont les plus *archiques* [4], et si nous cherchons où est ce qui s'engendre primai

1 Quoique très rapprochées de lui.
2 Conf. Procl., *Instit. Theol.*, 41.
3 T. VI. 140. Col. 1151.
4 Qui possèdent le plus la valeur et la dignité de principes.

rement soi-même, nous dirons que c'est là où est d'abord l'acte. Or l'acte est premier dans l'être, comme la puissance l'est dans l'hénade qui est avant l'être, et comme l'hyparxis dans l'hénade qui est avant eux : c'est là le tout à fait premier des êtres, se produisant lui-même et cela substantiellement; le troisième en partant de celui-ci est l'être qui se produit lui-même intellectuellement; celui qui occupe le rang intermédiaire entre les deux est ce qui se produit soi-même vitalement [1].

§ 134. — « Donc l'un n'est pas quelque part, puisqu'il n'est ni dans lui-même ni dans un autre. — Non certes. » [2]

Se conformant absolument à la méthode géométrique dans chacun des théorêmes, il exprime d'abord la proposition (à démontrer); puis expose la démonstration, et formule en dernier lieu la conclusion ; par la proposition, il imite l'acte de la raison qui se produit tout d'un bloc et est stable et permanent ; par la démonstration, il imite la procession, [3] qui se déroule elle-même dans la pluralité des pensées ; par la conclusion, le retour de la raison à son principe par un mouvement circulaire et la perfection une de tout l'acte intellectuel. Cette marche qu'il a suivie dans chacun des théorèmes précédents, il la suit ici et d'une manière toute particulière dans celui-ci ; car le fait de s'appartenir à soi-même et de demeurer dans les principes antérieurs est propre à cet ordre. Ainsi par la série successive des opérations logiques, il imite le dans soi-même; par la conclusion et le mouvement qui fait retourner le raisonnement à son principe, il imite le dans un autre.

§ 135 « Eh! bien, vois, si étant tel, il est possible qu'il soit en repos ou en mouvement? Pourquoi donc pas ? » [4].

Passant maintenant à un autre problème, il explique que l'un n'est ni en mouvement ni en repos, comme l'a exprimé avec raison Parménide dans son propre poème, où il expose

1 Voilà l'ordre des principes : la *substance*, la *vie*, la *raison*.
2 *Parm.*, 138 b.
3 T. VI. 141. Col. 1152.
4 *Parm.*, 138 b.

sa théorie philosophique sur l'un être, de même que notre Parménide ici affirmera ces propriétés dans la deuxième hypothèse.

Il dit donc là, d'un côté :

« Ayant tous ses membres, immobile et incréé [1] »

Et encore :

« Mais immobile, dans les limites de ses liens puissants [2].

Et encore :

« Il demeure le même, dans le même, et il subsiste par lui-même » [3]

Et encore :

« Tant il demeure solidement établi » [4].

Et encore :

« Et là, c'est la même chose de penser et d'être » [5].

Et encore :

« Car sans l'être, dans lequel il est fondé [6], tu ne trouveras pas l'acte de penser » [7].

« Vois [8] les choses quoique absentes, présentes et fixes dans ton esprit » [9].

Ayant par ces propositions, posé le penser dans *l'étant*, il est clair qu'il se trouve lui accorder une sorte de mouvement intellectuel, et c'est ce qu'a bien vu Platon. Car c'est lui qui dit qu'il n'est pas possible même de concevoir la raison sans mouvement, de sorte que si, selon Parmé-

1 *Parm.*, V. 59. Karsten lit οὖλον, μουνογενές, au lieu de οὐλομελές et ἀτέλεστον au lieu d'ἀγένητον.

2 *Parm.*, V. 81.

3 id. V. 84.

4 id. V. 85.

5 id. V. 41 et 94.

6 πεφατισμένον, mot bien obscur. Karsten donne la note suivante : « Hesychius φατίζει interpretatur λέγει, χωρίζει ; utraque significatione conjuncta, notabit : ratione, certo consignare loco.

7 *Parm.*, V. 94.

8 *Parm.*, V. 89.

9 T. VI. 142. Col. 1152.

nide, il y a dans l'un être, pensée, il y a aussi mouvement, puisque même la vie est nécessairement avec et en même temps que le penser : or tout vivant se meut, selon cela même qu'il vit ; mais par les propositions précédentes, il affirme certainement que *l'un être* est immobile, lorsqu'il l'appelle immuable et demeurant stable (μένον) et par son essence même, immobile. De même aussi Platon dit que là où il y a raison, le mouvement n'est pas seul, mais il y a aussi repos. L'un et l'autre posent donc ces affirmations sur l'un être, comme il sera évident par la deuxième hypothèse, et ces négations ne sauraient convaincre d'erreur Parménide, qui se borne à recevoir et accepte le complément d'une autre philosophie, qui traite de l'un véritablement un. Nous avons déjà fait cette observation dans ce qui précède. Mais maintenant il nous faut, conformément à notre propre doctrine, dire que, les ordres intellectuels étant divisés en trois, dans les arguments précédents, en niant de l'un celui de ces ordres qui consiste dans le : « *dans soi-même et dans un autre* », il a montré que l'un est au-dessus de la sommité intellectuelle. Par les arguments actuels, en niant le être en mouvement et le être en repos, il est passé à un autre ordre, c'est-à-dire de la monade intellectuelle à la monade zoogone, et il montre ouvertement que l'un est séparé et au-dessus de cet ordre [1]. Il nous faut donc, après avoir vu les caractères propres et particuliers de cet ordre, montrer que l'un est supérieur à ces propriétés [2]. Le mouvement et le repos sont les traits caractéristiques éminents de cette Déesse zoogone [3]. L'un dénote et révèle les sources de la vie, l'autre en établit les fondements stables et fermes et la

1 C'est-à-dire le deuxième ordre des intellectuels. Procl., *Theol. Plat.*, II. p. III. « L'un engendre le deuxième ordre intellectuel, mais reste sans mélange avec lui : car il n'est ni en repos ni en mouvement. Donc ne participant ni de l'un ni de l'autre, mais également séparé et au-dessus en même temps des deux, il est en dehors des mondes intermédiaires de la procession intellectuelle des Dieux ». Conf. les extraits de la Théologie sur la IIe hypothèse à la fin du volume.

2 T. VI. 143. Col. 1153.

3 Rhéa. Procl., *in Crat.*, p. 85. « De la source Zoogone, de Rhéa, de laquelle est engendrée toute vie divine et intellectuelle et psychique et encosmique, les Oracles disent : « Rhéa est la source et l'écoulement des bienheureux intellectuels. Car la première de toutes par la puissance, ayant reçu dans son sein immense les courants de la génération, elle les répand en tout. »

pose séparée et au-dessus de ses canaux propres [1]. Si donc nous montrons que l'un est fondé au-dessus de tout repos et au-dessus de tout mouvement, nous aurons prouvé par là qu'il est en dehors de cette série. Mais nous reviendrons une autrefois sur ce point

Qu'il ne faille pas retrancher de l'un seulement les mouvements physiques, il le montre par ces termes : « l'un est immobile selon toute espèce de mouvements » [2]. Or si, selon lui, tout acte est mouvement, l'un est avant l'acte, de sorte qu'il est aussi avant la puissance, afin qu'il n'ait pas une puissance imparfaite et incapable d agir ; et cela, nécessairement. Car il faut que tout ce qui vient de l'un possède aussi l'un, et que tout ce qui vient de l'être possède l'être : or la matière est dépourvue d'acte ; car ce qui est agissant, agit ou sur soi même ou sur un autre, et la matière étant un, vient de l'un. Il ne faut donc pas placer l'acte dans l'un, par conséquent, pas non plus la puissance, mais cela seulement, l'un.

Mais pourquoi a-t-il placé le mouvement (et le repos) avant le même et le différent ? nous en présenterons encore une autrefois une autre cause, tirée des conséquences nécessaires des raisonnements logiques : la preuve que nous allons en donner ici est tirée des faits eux-mêmes : c'est que repos et mouvement sont perçus dans les substances des êtres et dans leurs actes ; le mouvement est une procession substantielle, et le repos est le fondement des choses dans leurs causants ; car tout être [3] demeure en procédant, et comme causes substantielles, ils sont (le mouvement et le repos) antérieurs à l'identité et à la différence ; car les êtres s'identifient [4] et se différencient parce qu'en procédant de leurs causes, ils demeurent en même temps en elles, se différenciant ainsi par le fait qu'ils procèdent, s'identifiant par le fait qu'ils se retournent vers ce qui demeure ; et voilà pourquoi le repos

1 C'est-à-dire tous les êtres vivants, dont elle est le principe et où elle se répand et s'épanche, comme une source dans ses branches.

2 Voir plus loin *Parm.*, 139. a.

3 Le texte donne τὸ ἓν ; mais il faut lire τὸ ὄν, comme quelques lignes plus προελθόντα τὰ ὄντα.

4 T. VI, 144. Col. 1154.

et le mouvement sont placés et avant [1] l'identité et avant la différence, comme leur commandant [2]. C'est pourquoi aussi dans le *Sophiste* [3] il place après l'être le mouvement et le repos, et ensuite *le même* et *le différent*. Car l'être est monadique et n'a pas de contraire ; et le mouvement est dyadique ; car c'est de là que vient toute procession. Le repos est quelque chose de triadique, parce qu'il rebrousse chemin en arrière et a son fondement après le procéder ; l'identité est tétradique ; car la tétrade est le premier des nombres dont les grandeurs sont identiques [4] ; la différence est pentadique ; car elle distingue et sépare le pair et l'impair. Voilà les arguments qu'on tire de l'examen des choses. La nécessité des conséquences logiques des problèmes, dans les questions ici proposées, deviendra évidente un peu plus loin.

§ 136. — « (Vois encore) que s'il est mû, il sera mû d'un mouvement de translation ou d'une altération dans son essence ; car ce sont là les seuls mouvements [5]. — Oui » [6].

Puisque nous recherchons si l'un se meut ou non, — car c'est là ce qu'il faut d'abord examiner - nous *avons* divisé [7] tous les mouvements ; mais nous les avons, dans les *Lois* [8], divisés selon la division complète de la décade : c'est à dire qu'il y en a huit passifs, un actif, mais ayant besoin de quelque chose [9] qui meuve et d'une autre chose qui soit mue, et dont l'unité est réalisée par les deux réunis ; et le dernier actif également, mais ayant son principe en lui-même, et où le mû et le mouvant ne sont qu'un : c'est ce qu'il a l'habitude de nommer le mouvement automobile. Maintenant il convient d'opérer la division d'une autre manière, plus synoptique, afin que nous ne nous montrions pas physio-

1 Taylor propose avec raison au lieu de ποτέ de lire πρό τε.
2 ἐκείνων ἀρχόμεναι. Cousin voudrait lire πρὸ ἐκείνων ; mais il y aurait alors une vraie tautologie.
3 *Soph.*, 250-255.
4 Dans le carré qui a tous ses côtés comme ses angles identiques de grandeur.
5 ἀλλοιοῖτο, différent de φέροιτο. Le *Théétète*, p. 181. c. d. développe ces deux espèces de mouvement l'ἀλλοίωσις et la περιφορά.
6 *Parm.*, 138. b.
7 διειλόμεθα. Je lirais volontiers διελώμεθα : divisons.
8 *de Legg.*, X. 893.
9 T. VI. 145. Col. 1155.

logues dans un traité sur les choses divines. Comment donc embrasserons-nous sommairement toutes les divisions si ce n'est en les ramenant toutes à deux ? Car qu'il faut entendre les mouvements dont il est question ici, non seulement des mouvements corporels, mais qu'ils enveloppent tous les mouvements incorporels, c'est ce que lui-même a rendu évident en disant : « *Car ce sont là les seuls mouvements* » ; que ce soient donc des mouvements des âmes ou des mouvements intellectuels [1], il faut admettre qu'ils sont compris sous ceux-ci : la translation et l'altération. Et il est évident que tout le genre zoogonique des Dieux appartiendra à ces deux mouvements, puisque toute vie est mouvement, d'après l'opinion de Platon [2], et tout mouvement se ramène à ceux-là, comme le développe tout au long l'argumentation actuelle. Voyons donc tout ce qui est mû, et établissons d'abord notre discussion sur les corps, soit de ceux qui ont en eux-mêmes le principe du changement, soit de ceux qui l'ont en dehors d'eux. Car ce qui change d'un lieu dans un autre, subit le changement de quelqu'une des choses du dehors ; or ce qui devient ou périt ou s'accroît ou diminue, ou se mélange ou se distingue et se sépare parce que quelqu'une des choses qui sont en lui subit le changement, est dit devenir et périr *quelque part*, et être sujet aux autres espèces [3] de changement. Donc ce qui change par une cause externe, est dit être transporté : car c'est là un mouvement local : [4] le lieu est en dehors du corps. Tout ce qui est mû selon quelqu'une des choses qui sont en lui est dit s'altérer [5], soit qu'il éprouve génération ou destruction, accroissement ou diminution, mélange ou distinction ; car aucune chose, par le mouvement selon le lieu, ne devient diverse de qualité, et assurément les corps divins qui possèdent selon la substance un tel mouvement, ont par essence la propriété de n'en être pas altérés ; car puisqu'il fallait que ces corps mêmes fussent mûs, il fallait, puis-

1 νοερχί, de la raison, de l'intellectuel.
2 *de Legg*, X. 895. e.
3 Autres que la catégorie du *lieu* : accroissement, diminution.
4 T. VI. 146. Col. 1156.
5 ἀλλοιοῦσθαι, devenir autre selon la qualité.

que le caractère d'être toujours selon les mêmes lois et de la même manière convient exclusivement aux plus divins des êtres, (et la nature du corps n'est pas de cet ordre, comme nous l'avons appris dans le *Politique*)[1], il fallait qu'étant les premiers de toutes les choses visibles, ils eussent une hypostase éternelle[2]; car les premiers dans chaque ordre d'êtres ont la forme de ceux qui sont avant eux. Ils se meuvent donc, mais selon ce seul mouvement qui garde sans l'altérer la substance des choses mues, et tel est le mouvement selon le lieu, tandis que ce qui change selon quelqu'une des choses qui sont en lui, devient divers de qualité; en effet le caractère qualitatif convient surtout aux espèces matérielles, comme le *Timée* aussi nous l'enseigne, de sorte que le divers de qualité est propre aux changements de ces choses, parce que les espèces y entrent et en sortent[3]: ce sont là des mouvements corporels; mais tous les mouvements sont compris dans la translation et l'altération, que Socrate, dans le *Théétète*[4] avait seuls en vue, lorsque, attaquant le système d'Héraclite, il a fait cette division des mouvements.

Maintenant si nous remontons aux âmes, nous voyons qu'en elles on doit entendre autrement le mouvement local[5], et autrement le mouvement d'altération. Car en tant qu'en différents temps, elles perçoivent des espèces différentes, s'assimilant, par le contact des espèces diverses, à leurs propres intelligibles, et qu'elles se manifestent sous des formes en quelque sorte diverses parce qu'elles participent par leurs actes, des objets qu'elles pensent, qui toujours sont autres et autres, et qu'elles se constituent avec et par eux[6], dans cette mesure, et sous ce rapport, il y a aussi, je pense, en elles, altération ; et en tant qu'elles agissent autour du lieu intelligible, et parcourent par leurs opérations toute la *largeur* des espèces, largeur qui est en dehors d'elles et les entoure de tous les côtés, dans cette mesure et sous ce point de vue encore, elles accomplissent

1 *Politic.*, 269. d.
2 Je lis ἔχειν pour donner une apodose à la proposition causale, ἐπεὶ γὰρ ἔδει.
3 *Tim.*, 50 c.
4 *Theæt.*, 181. d.
5 T. VI. 147. Col. 1157.
6 On ne conçoit pas l'âme sans un objet, la pensée sans un intelligible.

un mouvement local, Platon lui-même dans *le Phèdre*[1] parlant[2] d'un *lieu* intelligible et appelant mouvement périodique, περίοδον, l'acte des âmes qui circulent autour de lui, de sorte qu'elles sont modifiées dans leur qualité et en même temps se meuvent selon le lieu. Même selon leur élément vital, elles sont modifiées dans leur qualité; car cet élément se combine avec les objets qu'elles contemplent et s'assimile à ces visions de l'intelligible ; selon leur élément gnostique[3], elles passent en changeant localement de certains intelligibles à certains autres; elles parcourent un lieu par leurs pensées, et même en se retournant des mêmes intelligibles aux mêmes intelligibles, elles anticipent encore davantage en elles-mêmes les causes de l'altération et du mouvement dans le lieu. La raison même, tant vantée, si tu veux l'examiner avec soin, tu trouveras aussi en elle, sous une forme intellectuelle, les paradigmes et de l'altération et du mouvement selon le lieu : car par le fait de participer de la nature des choses pensées dans l'acte de penser, et de devenir un certain intelligible[4], la raison qui pense se modifie de qualité, et se modifie dans sa propriété intellectuelle particulière. Car les participations sont dites donner certainement à ce qui participe de leur nature quelque modification qui les altère un peu ; or la raison participe de l'intelligible, quoique la réciproque n'ait pas lieu, et la raison, par le fait de penser dans le même, selon les mêmes lois, et de la même manière, et d'agir pour ainsi dire autour de son centre, qui est l'intelligible, anticipe le paradigme du mouvement périphérique que nous percevons ici-bas. C'est ainsi encore que dans les *Lois*[5], Platon compare le mouvement de la raison au mouvement d'une boule tournant sur le tour, parce que la raison, comme la boule, se meut du même mouvement, de la manière et autour du même objet. Car il y a, dit on, un chœur dansant dans la raison, un mouvement qui parcourt successivement toutes les parties d'un objet, διέξοδος, mais mou-

1 *Phædr.*, 247.
2 Au lieu de εἰδότος du texte, Stallb. conjecture εἰπόντος
3 Leur faculté de connaître.
4 T. VI. 148. Col. 1157
5 *de Legg.*, T. 898. a.

vement qui n'est pas semblable à celui qui s'opère dans les âmes et diffère du mouvement en chœur et de celui qui épuise dans son parcours la totalité de l'objet par l'acte un, simple et accompli tout d'un coup, de la raison [1]. Nous avons donc vu partout les mouvements, et altérations et translations, être intellectuellement dans la raison, psychiquement dans l'âme, corporellement et divisément dans les sensibles, de sorte qu'il n'y a pas à s'étonner si ce sont là les seuls mouvements; [2] car tous sont compris à priori par ceux-là. Il ne faut pas non plus dire qu'il a omis le mouvement automobile parce que l'un même est automobile; car lui-même et très clairement dans ce qui suit [3] nous dira que l'un est immobile selon toutes les espèces du mouvement; et il serait ridicule de dire que l'un est automobile, puisqu'il est impossible que l'un soit plusieurs, qu'il ait des parties et qu'il soit en lui même. Or l'automobile est mouvant et mû, et en toute chose mouvoir est chose différente de être mû. C'est pourquoi ce qui est tel [4], n'est pas purement un, mais il a subi l'action de l'un en soi, et l'unité en lui est accompagnée de pluralité. Mais aussi bien dans le *Théétète* [5], où Socrate a fait cette division des mouvements [6] qu'ici, Parménide ne laisse en dehors de ses considérations aucun autre mouvement, soit des mouvements corporels soit de tous les autres; mais par cette dyade, il comprend ici la décade de ceux qu'énumèrent les *Lois* [7].

§ 137. — « Or l'un devenant divers de lui-même, il est impossible, n'est-ce pas, qu'il soit encore un ? — Impossible. —

1 L'intellect pur n'est pas discursif dans son opération, qui saisit tout d'un trait tout le nouméne. Le texte est assez obscur : Je rapporte ἄλλη τοῦ κεχορευκέναι τε καὶ διεξωδευκέναι à la διέξοδος des âmes. Cousin dit : « Salebrosus locus. Taylor conjecit : ἀλλ' ἡ αἰτία ταύταις », conjecture non seulement inutile, mais contraire au lien logique des idées. Je crois qu'on peut interpréter le texte tel qu'il est.

2 Le passage est très obscur et le texte douteux. Taylor devant ἄλλη τοῦ κεχορευκέναι τε καὶ διεξωδευκέναι voudrait insérer : ἀλλ' ἡ αἰτία ταύτης, « mais la cause de ce mouvement diffère du mouvement en chœur. ».

3 *Parm.*, 139. a.

4 C'est-à-dire automobile.

5 T. VI. 149. Col. 1158.

6 *Theæt.*, 181 d.

7 *de Legg.*, X. 894.

Il n'est donc pas mû, du moins selon l'altération. — C'est évident[1] »

Il a cherché d'abord si l'un est mû : pour faire cette recherche, il divise les mouvements en altération et translation, et ayant montré que l'un ni ne se modifie dans sa qualité, ni n'est porté d'un lieu à un autre, il prouve ensuite que l'un ne se meut pas, par le syllogisme suivant : l'un n'est pas altéré ni ne change de lieu : tout ce qui est mû, est altéré ou change de place ; donc l'un n'est pas mû Mais d'où tirerons nous la preuve que l'un n'est pas altéré : c'est que s'il est altéré, il aura pluralité, et même s'il changeait par lui-même, nécessairement il tomberait par ce changement dans la pluralité, comme l'être passerait au non être. Et même si, lui demeurant ce qu'il est, quelque chose de lui change, nécessairement il ne sera plus un, mais pluralité. Le substrat sera une chose à part et distincte et ce qui change, une autre ; or il a été démontré que l'un ne participe absolument pas de la pluralité.

Ainsi l'âme modifiée et altérée par ses mouvements autour des êtres se manifeste nécessairement comme étant pluralité, parce qu'elle s'assimile aux êtres, tantôt aux uns, tantôt aux autres, pétrissant pour ainsi dire sa propriété vitale pour la lier et l'unir à chacun d'eux. La raison, de même, qui désire l'intelligible et participe de lui, la raison avec le demeurer se plurifie, et devient et est tout autant de choses qu'est la pluralité intelligible[2] ; de sorte que même si l'un, tout en étant altéré dans sa qualité demeurait un, comme l'âme et comme la raison qui participent de leurs objets respectifs, l'un participant de quelque chose de divers et autre que l'un, ne serait plus un seulement. Or l'âme devient intellectuelle par le fait de participer à la nature de la raison ; la raison devient intelligible par le fait que se pensant elle-même, elle n'est plus seulement raison, mais un intelligible[3], par ce qu'elle est pensée par elle-même : de même, si l'un venait

1 *Parm.*, 138 c.
2 T. VI. 150. Col. 1159.
3 Je préfère νοητόν que donne Stallb. à νοητός donné par Cousin.

à être altéré dans sa qualité, il ne serait plus simplement un ; car ce qu'il ajoute à sa nature, étant quelque chose d'autre que l'un, ne laisse plus demeurer l'unité de l'un ; et à beaucoup plus forte raison, si l'un en soi venait à éprouver un changement venant de lui-même, il deviendrait non un. Tout ce qui est altéré passe nécessairement dans ce qu'il n'est pas : donc l'un n'est pas altéré ; car ou bien l'un lui-même sera changé, ou tout en demeurant, il ne sera plus un, mais plusieurs : une partie de lui-même étant changée, l'autre demeurant. Mais c'est un point que Platon n'a pas examiné avec détail parce que cette erreur [1] est déjà détruite par le fait que l'un n'a ni parties ni pluralité. Il s'est borné à mentionner seulement que l'un lui-même ne sera pas soumis à l'altération, afin que l'un ne disparaisse pas.

§ 138. — « Mais serait-ce par le fait qu'il est soumis à une translation ? — Peut-être. — Mais si l'un était soumis à un mouvement de translation, ou il serait porté en cercle dans le même, ou il subirait un déplacement d'une place à une autre. — Nécessairement. » [2]

Il est passé à l'autre espèce de mouvement : celui de la *lation*, et il montre que l'un n'est pas mû non plus selon cette espèce, en divisant d'abord la *lation* en mouvement autour du même lieu, et en mouvement de déplacement d'un lieu dans un autre. Car tout ce qui se meut selon le lieu [3] ou garde la même place, en demeurant tout entier sans déplacement, mû seulement dans ses parties, ou est mû et dans son tout et dans ses parties, en occupant successivement des lieux différents. Il y a donc quatre espèces : être mû dans son tout et dans ses parties en occupant successivement différents lieux, — ou n'être mû ni dans son tout ni dans ses parties, — ou être mû dans son tout, mais non dans ses parties — ou être mû dans ses parties, mais non dans son tout. Ces quatre cas étant posés, il est impossible que le tout soit mû, et que ses parties demeurent : car

1 Que l'un serait soumis au changement.
2 *Parm.*, 138 c.
3 T. VI. 151. Col. 1160.

les parties dont le tout est formé sont mues avec et en même temps que le tout ; que ni le tout ni les parties ne se meuvent, c'est la propriété inhérente aux choses immobiles ; il reste donc que le tout ne soit pas mû, tandis que ses parties sont mues, et que le tout et les parties soient mues. Mais le premier de ces deux derniers cas constitue le mouvement sphérique ou cylindrique, lorsque ces corps sont mûs selon leurs propres axes ; le second produit le déplacement d'un lieu dans un autre, lorsque le tout changeant selon ses propres lois, il occupe tour à tour des lieux différents. Par ce que nous venons de dire, il est clair que c'est là la division nécessaire des différences des mouvements Et nous voyons ces deux mouvements non seulement dans les choses sensibles, dans le ciel, le mouvement en cercle [1], et dans les lieux sublunaires les déplacements selon les corps tout entiers [2], mais même dans les choses au delà des sensibles, puisque l'âme particulière, par son activité transitive qui va en haut et en bas et selon la longueur [3], porte le paradigme des mouvements selon les touts [4], et que la raison, par sa conversion sans déplacement vers l'intelligible, anticipe le mouvement circulaire dans toute sa force [5], et que non-seulement la raison, mais toute âme divine, par son mouvement en chœur autour de la raison, ajoute à sa nature la cyclophorie incorporelle. C'est pourquoi, nous avons déjà dit, que l'Étranger Athénien, dans les *Lois* [6] a comparé l'acte de la raison au mouvement [7] d'une boule sphérique tournant sur le tour, et Parménide lui-même, appelant l'être une sphère, et disant qu'il pense [8], qualifie évidemment sa pensée de mouvement sphérique. Et Timée après avoir

1 La rotation des fixes.

2 Mouvement des corps sublunaires.

3 κατὰ μῆκος, parcourant comme une ligne d'un point à un autre.

4 T. VI. 152 Col 1161.

5 κραταίαν : mot étrange que Taylor corrige en δὶ αἰτίαν, que je ne comprends pas du tout.

6 *de Legg*. X. 898 b.

7 Au lieu de μιμήματι que donnent les manuscrits et les éditions, je lis κινήματι.

8 Parm., V. 102.

πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
Μέσσοθεν ἰσοπαλὲς πάντη

Conf. Procl., *in Parm.*, Col. 1084 et Col. 1129.

courbé en cercles [1] la procession de l'âme selon la longueur, et ayant fait l'un de ces deux interne, l'autre externe, tous deux par la cause démiurgique, leur a donné, avant les corps, une procession éternelle et intellectuelle. Les théologiens, eux aussi, connaissent la cyclophorie incorporelle, puisque le théologien des Hellènes a dit du Dieu Premier, du Dieu caché, qui est antérieur à Phanès [2] :

« Qu'il accomplissait un mouvement de translation, sans se fatiguer jamais, selon un cercle immense. » [3]

Et les Oracles proclament que « toutes les Sources et tous les Principes tournent en rond, δινεῖν, et demeurent toujours dans un mouvement circulaire incessant [4] ». Tout ce qui se meut en cercle possédant, mêlé au mouvement, un état de demeurer, on a raison de dire qu'il demeure toujours dans le mouvement circulaire qu'il décrit : car le mot : *incessant*, ἄοκνος, exprime l'immatérialité. Nous avons donc, embrassés dans cette division, les mouvements incorporels, et il montre

1 *Tim.*, 36.

2 Procl., *in Tim.*, 130. c. « Quelle différence y a-t-il de nommer Œuf la cause cachée ou l'animal qui s'est manifesté procédant d'elle ? Car qu'est-ce qui pourrait de toutes les choses, provenir de l'Œuf, si ce n'est un animal ? Cet Œuf était donc le fils de l'Ether et du Chaos, dont l'un est établi à la limite des intelligibles, l'autre selon l'infini (Conf. supra. Col. 1121 et Damasc., *de Princip.*, p. 384 Kopp) ; l'un est la racine de toutes choses ; à l'autre, il n'y a pas de limites. Si donc le premier, composé de la limite et de l'infini, est le primairement être, l'Etre de Platon sera la même chose que l'Œuf orphique.

3 Conf. Procl., *in Tim.*, 160 d. « Cette figure (sphérique) appartient donc au monde, avant sa génération (προγονικόν), je veux dire qu'elle existe dans le diacosme caché même : car le vers : « Il se mouvait d'un mouvement infatigable selon un cercle immense » (Procl., *ad Euclid. Elem.*, II. p. 43 en traitant théologiquement, selon sa coutume du cercle, cite ce vers. *Fragm. Orph.* p. 156), est dit de cet ordre. Mais elle est vue (la figure sphérique) encore plus clairement dans l'animal universel ; car le vers : « Il s'élança selon un cercle indéfini, » *Fragm. Orph.*, Tauchn. p. 166) a été dit par le Théologien aussi de cette divinité. Et elle est encore plus vue dans les Dieux intellectuels ; car là se trouvent et la figure intellectuelle et la figure rectiligne et la figure circulaire, comme il a été dit dans le *Parménide* (*Parm.*, 137. c. et Procl. *in Parm.*, t. VI. p. 112 Cousin). — Conf. plus haut t. IV. 141. Col. 723. Cous. 'Εμπεδοκλῆς ἅτε πυθαγορεῖος ὢν Σφαῖρον ἀπεκάλει πᾶν τὸ νοητὸν, ὡς ἡνωμενὸν ἑαυτῷ.

4 στροφάλιγγι ἀόκνῳ. Conf. Col 310. *Oracul.*, Taylor. *Classical-Journal*, t. 17. p. 249. Conf Procl., *in Tim.*, 212. d. « C'est pourquoi la lumière qui crée l'unité des choses (ἑνοποιὸν) brille sur toutes. » « Car seul Phanès l'ayant recueillie de la force de son père, a la riche fleur de la raison : il possède l'acte de penser, la faculté de transmettre la raison paternelle à toutes les sources et à tous les principes, ainsi que l'acte de penser et de demeurer toujours dans un mouvement circulaire sans arrêt. »

ainsi que l'un est immobile [1] parce qu'il est fondé au-dessus de tout mouvement, et qu'il n'est pas immobile sous un rapport et mû sous un autre.

§ 138 *bis*. « Ainsi donc se mouvant en cercle, il est nécessaire que son mouvement dépende d'un centre, d'un milieu, et que les choses qui tournent autour d'un milieu aient des parties autres que lui-même. Mais ce à quoi il n'appartient de n'avoir ni milieu ni parties, quel moyen que cela puisse jamais être mû sur un milieu? — Il n'en est aucun »[2].

Après la division de la *lation*. il montre que l'un ne se meut selon aucun de ces mouvements, ni selon le mouvement périphérique des parties, ni selon le déplacement du tout; et d'abord qu'il ne se meut pas selon le mouvement périphérique des parties : car le propre de ce mouvement, c'est d'avoir un certain milieu, et aussi que les extrêmes se meuvent autour de ce milieu, et autre est le fait que lui demeure selon le tout, et autre le fait qu'il se meut selon le déplacement successif des parties [3]. Mais l'un n'est pas un tout; il n'a pas de parties ; il n'est pas possible par conséquent qu'il ait un milieu et des extrêmes. Comment se mouvrait il circulairement, puisqu'il n'admet aucun des caractères propres du mouvement circulaire. Ces conclusions ont été produites par des arguments ou syllogismes dans ce qui précède, et sont géométriquement, comme on dit, nécessaires. Quant au texte, il faut ajouter ces remarques : c'est qu'il a eu raison de dire que la sphère se meut sur un milieu, parce que le centre est ce qui fonde tout mouvement circulaire, et que celui-ci mû meut le tout, et c'est sur lui que le tout s'appuie pour se mouvoir comme sur son foyer, et comme sur le point qui le contient et le maintient C'est ainsi que dans le *Politique* [4], le Sage qui tient là l'entretien dit que le tout marche sur un très petit pied, appelant le centre un pied très petit. Quant aux mots : [5] τὰ περὶ τὸ μέσον φερόμενα, ἄλλα μέρη

1 T. VI. 153. Col. 1162.
2 *Parm.*, 138. a.
3 ἀντιμετάστασιν, les parties prennent successivement la place l'une de l'autre.
4 *Polit.*, 270. a.
5 T. VI. 154. Col. 1163.

ἔχειν ἑαυτοῦ [1], il faut faire une légère hyperbate, dans l'intérêt de la clarté, afin d'avoir toute la phrase ainsi construite : καὶ ἔχειν μέρη ἄλλα ἑαυτοῦ πᾶν τὸ περιφερόμενον ἀνάγκη, [2] telles que sont celles qui tournent autour du milieu ; car les parties de lui (du tout) seules se meuvent, et le tout demeure. Par la proposition : ce à quoi il ne convient de n'avoir ni milieu ni parties, il est clair qu'il oppose, en les divisant, le milieu aux parties, parce qu'il n'est pas une partie. Car le milieu est différent de toutes les parties de la chose mue, puisqu'il demeure, celles là étant toutes mues. Il faut dire en outre que les mots : *être emporté sur un milieu*, signifient à peu-près ceci : ce qui est au-dehors du milieu et est porté sur lui, mais non vers lui [3]. C'est là le mouvement propre des choses mues en ligne droite, tandis que lui (le tout) qui les comprend est mû en cercle : car les choses mues en ligne droite ou se meuvent vers le milieu, ou partent du milieu [4] ; mais ce qui est emporté en cercle pourrait être dit aussi : être mû autour d'un milieu, de même qu'il a dit plus haut : qu'il a des parties portées autour du milieu, et encore sous une autre forme d'expression. il pourrait être dit : *sur un milieu*, comme nageant au-dessus de lui, et se répandant sur lui, par le désir de s'installer dans le milieu [5], à moins que, encore d'une autre manière : *sur un milieu en cercle* [6], ne veuille dire : être mû en tant que appuyé sur le milieu et mû circulairement, comme il a été dit dans le *Politique*, qu'il marche sur un pied très petit, afin que celui-ci demeure et l'autre soit emporté autour du milieu, comme il a été dit plus haut que : ce qui est mû circulairement, marche sur un milieu. Voilà ce qu'il y avait à dire sur les mots du texte : maintenant il faut venir au passage suivant de Platon :

§ 139. — « Mais ce qui change de place [7] devient à diffé-

1 Il a des parties autres que lui-même, qui tournent autour du point milieu.
2 Il est nécessaire que tout ce qui se meut circulairement ait des parties autres que lui-même
3 Le mouvement est centrifuge.
4 Les rayons qui se dirigent soit de la circonférence au centre, soit du centre à a circonférence.
5 Le mouvement centripète.
6 ἐπὶ τοῦ μέσου κύκλῳ.
7 T. VI. 155. Col. 1164.

rents moments en des endroits différents, et c'est ainsi qu'il se meut. — Si du moins il se meut. — Ainsi donc il apparait manifeste qu'il est impossible que lui (l'un) *soit* quelque part, dans quelque chose. — Oui. — Mais n'est-il donc pas plus impossible encore qu'il y devienne ? — Je ne conçois pas comment. — Si quelque chose devient dans quelque chose, n'est-il pas nécessaire qu'elle ne *soit* pas encore en elle, quand elle y devient encore, et qu'elle ne soit pas absolument hors d'elle, puisque déjà elle y devient ? — Nécessairement. — Si donc quelqu'autre chose souffre cela [1], il n'y aura à le souffrir que ce dont il y aura des parties ; car une partie de lui pourra être déjà dans cela, et l'autre pourra être en même temps dehors. Mais ce qui n'a pas de parties, il ne lui sera pas possible, n'est-ce pas, d'aucune manière, d'être en même temps tout entier ni au dedans ni au dehors de quelque chose. — C'est vrai. — Mais ce dont il n'y a pas de parties, et qui ne se trouve pas non plus être un tout, n'est il pas encore beaucoup plus impossible qu'il devienne quelque part, puisqu'il ne devient ni selon les parties ni selon le tout. — C'est clair. » [2].

Voici la dernière forme du mouvement, lorsque la chose mue passe tout entière d'un lieu dans un autre, et c'est d'elle qu'il se propose de démontrer, par ce qui suit, qu'elle ne convient d'aucune manière à l'un. Et il le prouve en s'appuyant encore sur les choses précédemment démontrées. En effet nous avons nié de l'un le dans quelque chose et il a été prouvé que l'un n'est dans rien. Or tout ce qui se meut tout entier selon le lieu devient dans quelque chose. Donc l'un ne se meut pas tout entier selon le lieu. Qu'il est impossible que l'un devienne en passant d'un lieu dans un autre, est évident ; car ou il est tout entier au dedans de l'un et de l'autre (de ces lieux), ou tout entier en dehors de l'un et de l'autre, ou bien une partie de lui est ici, l'autre là. Mais s'il est tout entier en dehors [3] de l'un et de l'autre, n'étant dans aucun des deux, il ne saurait être porté de l'un dans l'autre. Et si inversement il est tout entier au dedans de

1 C'est-à-dire devenir dans quelque chose.
2 *Parm.*, 138 e.
3 T. VI. 156. Col. 1164.

l'un et de l'autre, il ne saurait non plus se mouvoir du lieu qu'il occupait antérieurement à celui qui le suit. Si une partie de lui est dans ce lieu-ci, celle-là dans celui-là, il sera divisible : or l'un n'est divisible d'aucune manière ; donc l'un ne peut pas être dans quelque chose ; car s'il était divisible, nécessairement l'un serait tout entier en dehors des deux ou tout entier devenant au dedans des deux : or cela est impossible. Donc l'un ne *devient* pas dans quelque chose, et il est évident que cela est encore plus impossible qu'il n'est impossible qu'il *soit* dans quelque chose. Car si tu prends quelque chose qui ne *soit* tout entier ni au dedans ni au dehors de quelque chose, elle *est* alors au dedans et au dehors ; et c'est ainsi que l'âme et la raison sont dits être et dans le monde et hors du monde ; mais il est impossible qu'il y ait une chose qui *devienne* tout entière dans quelque chose et qui ne soit ni au dedans ni au dehors. Donc il est encore plus impossible que l'un *devienne* dans quelque chose, qu'il ne l'est qu'il *soit* dans quelque chose, et comme étant un tout et comme ayant des parties. Si donc nous disons que l'âme, non pas la nôtre seulement, mais l'âme divine possède la cause d'un tel mouvement, parce que son acte est transitif, c'est que nous considérons son élément divisible, et, comme ayant des notions différentes, nous dirons qu'elle est dans un état différent[1] selon ces raisons différentes, n'étant tout entière ni selon ce qui agit seulement, ni tout entière en dehors de lui ; car elle ne produit pas (ses actes) tout entière en même temps que et avec les νοήματα[2] de la raison ; car il n'est pas de son essence de les voir tous (les objets intelligibles), d'un bloc ; et elle n'est pas non plus tout entière séparée de la raison, mais selon les différentes pensées qu'elle a de ces νοήματα, elle devient en quelque sorte dans des espèces différentes de la raison, et pour ainsi installe[3] et loge sa propre pensée dans la raison, comme son lieu propre. C'est pour cela que Timée n'a pas hésité à dire que l'âme est engendrée[4], comme il a dit plus haut

1 ἄλλο ἵστασθαι.
2 Ce sont les espèces intelligibles, qui sont des êtres, que pense notre esprit et dont il a des pensées, νοήσεις νοημάτων.
3 T. VI. 157. Col. 1165.
4 *Tim.*, 35. a.

qu'elle est divisible : car elle n'a pas la faculté de penser en bloc, mais toute son activité devient,[1] et ses pensées ont leur substance dans des opérations transitives. C'est pour cela que le temps commence avec elle[2], et qu'il mesure ses premiers actes. Il est aussi clair que la raison, à l'état pur et sans mélange, possède le paradigme du mouvement circulaire, parce qu'elle a pour centre ce qui d'elle-même demeure, et possède aussi la pluralité des processions des espèces procédant de cet être[3] et de ce qui est pour ainsi dire son *Foyer*, Ἑστία[4], comme les lignes droites partent du centre, et en outre toutes les activités intellectuelles, et celles qui sont capables de penser les espèces et l'être même, comme la surface une qui couvre tout le cercle, et les lignes qui partent du centre et le centre lui-même. Mais l'âme divine a reçu en partage le paradigme du mouvement rectiligne et du mouvement circulaire, en tant que parcourant le lieu intelligible[5] qui est son lieu, demeurant à la vérité tout entière, mais déroulant l'intelligible par l'évolution transitive de ses opérations, et en tant que s'appuyant toujours elle-même tout entière sur cet intelligible, selon qu'elle le pense : car elle demeure et se meut tout entière. Il reste ainsi que l'âme particulière, par ses mouvements selon la longueur, manifeste clairement au dehors la cause incorporelle du mouvement en ligne droite, et par ses mouvements de conversion sur elle-même, celle de la cyclophorie.

§ 140. — « Ainsi donc[6] n'allant pas quelque part, ne devenant pas dans quelque chose, il ne change pas de lieu, il ne se meut pas en tournant en cercle dans le même, et il ne souffre pas d'altération. — Il ne semble pas. — Donc l'un est

1 Est successive.

2 Taylor au lieu de ἀπ'αὐτῆς, lit ἐπ'αὐτῆς. Il n'y a pas lieu de changer « C'est à *partir* de l'âme, que le temps commence. »

3 ἀπὸ τοῦ ὄντος τούτου. Je doute de la leçon : il est clair qu'il s'agit du centre de l'âme, de ce qui d'elle demeure ; mais on ne voit pas bien ce que vient faire ici *l'être*, τοῦ ὄντος, qu'on pourrait supprimer. Il semble que le copiste a mis là ce qui se lit 3 lignes plus loin, τοῦ ὄντος αὐτοῦ.

4 Conf. Plat., *Phædr.*, 247. a Μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη.

6 Le texte ajoute ταύτης qui est au moins inutile : je lis ἑαυτῆς.

5 T. VI. 158. Col. 1166.

immobile selon toutes les espèces de mouvements. — Il est immobile.[1] »

Dans ce passage il rassemble toutes les conclusions qui ont été précédemment formulées sur le mouvement, et après les avoir d'abord énumérées divisément, à la suite de toutes, il formule une seule conclusion générale, nous enseignant par ce procédé ascendant, et en contractant l'idée de l'un, comment il faut réunir toujours et rassembler la pluralité dans le général, et amener les parties par l'intermédiaire du tout. Car les morceaux qu'il avait comme découpés du mouvement, en prenant les trois mouvements d'altération, de mouvement périphérique, de mouvement rectiligne, et après avoir de chacun d'eux démontré par syllogisme, que l'un ne se meut pas selon ce mouvement, maintenant, après les avoir énumérés chacun à part, par la phrase : « n'allant nulle part, ne se mouvant pas en cercle, ne s'altérant pas, » et après avoir disposé en bon ordre cette énumération, partant des choses qui ont été démontrées immédiatement auparavant, il remonte à celles qui les précèdent, et, afin de rattacher la fin au commencement et d'imiter le cercle intellectuel, il introduit une conclusion universelle, commune à toutes : c'est que l'un est immobile selon toute espèce de mouvement. Et tu vois encore que la prémisse et la conclusion sont universelles, et que les preuves se développent par les divisions. Car les pensées persistantes et qui demeurent, ainsi que les conversions de la raison, ramassent la pluralité, et les pensées qui consistent dans la procession, divisent le tout en ses parties et l'un dans son nombre propre. Mais cela a déjà été dit par moi à l'occasion de sa méthode de traiter le sujet[2]. Mais puisque quelques critiques ont l'habitude de soulever des objections contre les arguments qui suppriment de l'un le mouvement, eh ! bien, soutenons les brièvement contre eux[3]. Ils disent donc qu'il est absolument nécessaire que le Premier agisse sur les choses qui viennent immédiate-

1 *Parm.*, 139. a.
2 T. VI. 159. Col. 1167.
3 Je lis πρὸς τούτους au lieu de πρὸς τούτοις.

ment après lui ; car il leur donne à toutes l'unité, et il est la cause de toutes les espèces uniées qui, dans les êtres, sont participées. Qu'est-ce donc qui empêche d'appeler mouvement cet acte là ? C'est qu'il ne faut pas, répondrai-je, mettre l'acte avant la substance, ni en général donner un acte au tout. Car tout ce qui accomplit un acte, *peut*, certainement, l'acte qu'il accomplit. Il faudra donc donner aussi la puissance au Premier, si on lui attribue l'acte, puisque il y a puissance là où il y a acte ; nous verrons ainsi de nouveau apparaître dans l'un la pluralité, et l'un ne sera plus un. Mais nous, (car il faut dire ce qu'on pense), nous disons qu'immédiatement après l'un il y a quelque chose [1] de supérieur à la puissance et qui donne l'hypostase à la puissance et à beaucoup plus forte [2] raison à l'acte. Car si l'hyparxis de la première triade des intelligibles est au-delà de toute puissance et de tout acte [3], combien plus, alors, devrons-nous soutenir que l'un, qui dépasse toute hyparxis, est supérieur à le *agir*, et nous ne nous étonnerons pas que tout vienne de l'un, quoique celui-ci n'agisse pas : car ce qui produit quelque chose par le *agir* semble bien être dans cet état par un défaut [4] de puissance [5] ; car il vaut mieux produire uniquement par le *être* (que par l'*agir*) [6] ; car dans cette production il n'y a pas de peine et d'embarras. C'est ainsi que l'âme fait vivre par son être, tout ce à quoi elle est présente, ayant seulement la vie, mais sans aucun autre acte que le vivre, mais communiquant le vivre par son seul vivre, à tout ce qui peut vivre [7]. C'est encore ainsi que la raison crée ce qui vient après elle par le *être* ce qu'elle est, sans avoir, outre le *être*, un autre acte qui donne le être aux cho-

1 Il semble qu'il faudrait dans le texte ajouter τὶ : à κρεῖττον.

2 C'est l'hénade.

3 Tout ce passage est dans Stallbaum, des plus altérés, et contient une grosse lacune.

4 Cette conséquence a paru si étrange à Taylor qu'il veut à ἔλλειψις substituer ἔκληψις, qui signifierait le contraire : « il ne peut agir que par l'acquisition de la puissance ; » car dans le système néoplatonicien la puissance domine l'acte, et lui est nécessaire pour qu'il agisse. — C'est un bon sens : δι'ἔκληψιν voudrait dire : par *susception*, en s'accroissant de quelque chose qui lui ferait défaut par essence.

6 Ainsi c'est faute de puissance, assimilée à l'être, qu'il est réduit à produire par l'agir.

7 T. VI. 160. Col. 1168.

ses à qui elle le donne ; et puisque la raison non seulement fait et crée par le être seul, mais que, parce qu'elle est raison, elle conçoit et pense ce qu'elle crée, et puisque l'âme aussi connaît ce qui fait vivre par le vivre, il semble que la raison et l'âme créent par un acte *gnostique* [1] ; mais en réalité elles créent *avec* un acte gnostique, mais non *par* l'acte gnostique : et si tu supprimes cet acte, en laissant à l'âme le être vie, et à la raison le être ce qu'elle est, l'âme et la raison produiront encore ce qu'elles produisent quand elles sont accompagnées d'un acte gnostique. Et si celles-ci produisent par le être, combien plus cet un, qui est avant elles [2], par le fait seul d'être un, produira-t-il tout, sans avoir besoin d'un acte, après et outre le être un. Car s'il produisait par un acte, il faudrait rechercher, puisqu'il agit, si l'un crée son acte propre ou ne le crée pas. S'il ne le crée pas, il y aura deux premiers, l'un et l'acte de l'un [3], différents l'un de l'autre ; si l'un crée l'acte, il est nécessaire que l'un crée cet acte avant l'acte, et alors nous irons à l'infini, posant un acte avant l'acte, puisque nécessairement l'un qui est avant l'acte produit l'acte. S'il en est ainsi, il n'y a rien d'étonnant qu'il soit par là même cause de tout avant tout acte, à moins que nous ne voulions appeler la première chose qui, avant tout acte, est produite par lui (l'un), son acte, parce que partout dans les choses d'ici-bas nous appelons les effets [4], actes de ceux qui les produisent. Mais si c'est là ce qu'on veut dire, il est évident que l'acte n'est pas en lui, mais après lui, de sorte que l'un n'a pas eu besoin de l'acte pour créer la première chose qu'il a créée et comme il a créé ainsi la première, de la même manière, il les a créées toutes ; et si en prononçant ces mots : il *a créé*, il *a produit*, nous employons des termes qui signifient l'acte, il ne faut pas en être surpris ; car nous lui appliquons les termes tirés des êtres, exprimant par des mots qui contiennent la notion d'acte, l'extériorisation, l'objectivation de toutes choses qui est produite par lui sans ac-

1 Gnostique, — un acte de connaissance.
2 Et supérieur dans l'essence.
3 Stallb. lit τοῦ παντός qui n'a pas de sens.
4 T. VI. 161. Col. 1168.

te[1]. Et il me parait que c'est pour cette raison que l'admirable[2] Aristote, a soutenu que le Premier par soi, impluriflé, crée seulement comme cause finale de tout, afin que, en lui accordant de tout créer, il ne soit pas obligé de lui donner un acte agissant sur les choses qui viennent après lui; car s'il est seulement cause finale, toutes les choses sont en acte par rapport à lui[3], mais lui n'agit sur aucune.

§ 141. — « Mais nous disons qu'il est impossible qu'il soit dans quelque chose. — En effet, nous le disons. — Il n'est donc jamais dans le même. — Pourquoi ? — Parce qu'il serait dans cela, dans quoi, comme le même, il est[4]. — C'est juste. — Mais il ne lui est pas possible d'être ni dans lui-même ni dans un autre[5]. — Non certes. — Donc l'un n'est jamais dans le même. — Non : cela paraît clair. — Or ce qui n'est jamais dans le même n'est ni tranquille ni immobile[6]. — Cela n'est pas possible. — Donc l'un, selon toute vraisemblance[7], n'est ni en repos ni en mouvement. — Non, selon toute vraisemblance, du moins[8]. »

Ce qu'on se proposait de démontrer dès le commencement, c'est que l'un n'a besoin ni du repos ni du mouvement, qu'il est au-delà de ces deux genres et leur cause à tous deux. Car les propriétés : ne pas être immobile et ne pas être en mouvement ne s'entendent pas de lui comme de la matière ; la matière participe de tous ces genres, l'opinion suffit pour le prouver ; mais ces genres sont niés de lui, parce qu'il est supérieur à tous deux et parce que c'est par lui que ces genres se manifestent dans les êtres. Car, ainsi que l'a dit l'un de nos prédécesseurs, ce n'est pas une raison, parce que l'être[9] n'est

1 τὴν ἀνενέργητον... ἔκφανσιν.
2 δαιμόνιος. Il ne mérite pas l'honneur du θεῖος, réservé aux Platoniciens.
3 Leur acte, c'est la tendance qui les porte vers lui.
4 On verra plus loin, t. VI. 163. l. 26. l'explication de ces mots par Proclus.
5 La citation dans Proclus porte οἷον τε ἦν αὐτῷ ἕν εἶναι. Bekker lit ἐνεῖναι dans le texte de Platon, et Stallbaum, comme lui, lit : ἦν αὐτῷ ἐνεῖναι. Je proposerais de lire αὐτοὲν εἶναι.
6 Il n'est jamais ni en repos ni en mouvement.
7 T. VI. 162. Col. 1169.
8 *Parm.*, 139. b.
9 τὸ ὄν. Les manuscrits et Stallb. donnent, par une erreur manifeste, τὸ ἕν, ce qui rend le passage incompréhensible.

pas en repos, pour qu'il se meuve, et ce n'est pas une raison, parce qu'il ne se meut pas, pour qu'il soit en repos. Car par sa propre stabilité, il imite l'immobilité de celui-là,[1] et par son élément efficient, il imite ce qui de l'un est au-dessus du repos et de l'assiette ferme qui est en lui,[2] et par les deux réunis, il se fait semblable à l'un, qui n'est ni l'un ni l'autre. Voilà donc la question qui se pose.

Le cours de la discussion, après avoir divisé les questions, a d'abord démontré, par les syllogismes que nous avons exposés plus haut, que l'un ne se meut pas. Puis ensuite, elle démontre qu'il n'est pas en repos par les syllogismes que nous allons poser, et de la manière suivante : Tout ce qui est en repos veut être dans le même, de même que tout ce qui est mû est dans des espèces ou dans des lieux différents : or tout ce qui est dans le même [3] est dans quelque chose; par là il est évident que ce en quoi il est, est dans le même. Donc tout ce qui est en repos, est en repos dans quelque chose. Car ce qui est en repos vitalement est dans soi-même, ce qui est en repos corporellement, est dans un autre ; mais ce qui est dans soi-même et ce qui est dans un autre ne se dérobent pas à la catégorie de ce qui est dans quelque chose. Or si tout ce qui est en repos est dans quelque chose, ce qui n'est pas dans quelque chose, n'est pas en repos, [4] par la conversion combinée avec la contraposition de la majeure de la proposition.[5] Si donc l'un n'est pas dans quelque chose,

1 ἐκεῖνο, de l'un.

2 Nous avons vu qu'il y a un mode de production qui n'implique pas l'acte, ni par conséquent le mouvement et le repos, et est au-dessus d'eux : c'est la production par le *être seul*.

3 Stallb. lit ἐν αὐτῷ ; Cousin ἐν αὐτῷ; je lis : ἐν τῷ αὐτῷ.

4 T. VI 163. Col. 1170.

5 κατὰ τὴν σὺν ἀντιθέσει τῆς προτάσεως ἀντιστροφήν. Nous avons ici :

1 Un argument hypothétique : εἰ δὲ πᾶν.

2 Une conversion qui consiste à faire du sujet l'attribut et de l'attribut le sujet.

3 Une contraposition de la majeure, du πρότερον de la proposition conditionnante :

1. Si tout le en repos est dans quelque chose, la conversion simple serait : le dans quelque chose est en repos (en négligeant ici l'erreur provenant de l'universalité qu'on donne à tout au prédicat converti).

La contraposition de la majeure est : le n'étant pas dans quelque chose, comme apodose, et la conversion donne, comme le fait Proclus : Le n'étant pas dans quelque chose, n'est pas en repos. L'exemple d'Aristote (*Top.*, VIII. 1) est : εἰ τῷ κακῷ ἐστι τὸ

comme il a été montré précédemment, et si le non étant dans quelque chose n'est pas en repos, il est évident que l'un n'est pas en repos : ce qui amène la dernière conclusion, à savoir, que l'un n'est pas dans quelque chose, en prenant pour mineure : Nous avons *dit qu'il est impossible qu'il*[1] *soit dans quelque chose*, et pour majeure : *donc il n'est jamais dans le même.* Ou plutôt la conclusion est formée des deux propositions ; car la majeure était : que le non étant dans quelque chose, n'est pas non plus dans le même, ce qu'il a démontré ensuite, lorsque l'interlocuteur lui a dit : *Pourquoi donc ?* Et il cherche à lui démontrer la majeure ; après laquelle démonstration, il ajoute comme conclusion : *jamais donc l'un n'est dans le même*, ce qui ne diffère en rien de : *donc non plus il n'est pas quelquefois dans le même*[2] ; ce qui a été conclu après avoir mentionné les prémisses des deux côtés[3] afin que l'argument soit ainsi formulé : l'un n'est pas dans quelque chose ; ce qui n'est pas dans quelque chose n'est jamais dans le même. Ensuite vient le second argument ainsi conçu : L'un n'est jamais dans le même : ce qui n'est jamais dans le même n'est pas en repos : donc l'un n'est pas en repos. Mais il a ajouté : *ni ne reste tranquille*[4]. Car même ce qui est fondé et établi dans un autre paraît être en repos, ἑστάναι, et ce qui peut demeurer en soi-même, semble rester tranquille. Or il a nié les deux de l'un, comme n'étant pas dans un autre, (ni dans lui-même)[5] comme il a été démontré précédemment. Soit donc qu'il y ait un certain calme serein, intellectuel, appelé ainsi par les sages, γαλήνη τις, soit qu'on entende par là une sorte de *mouillage au port mystique*[6], ou le *silence paternel*,[7] il est évident que l'un est

διαιρετῷ εἶναι ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθῷ (μὴ κακῷ) εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ou μὴ διαιρέτῳ : l'antithésis de la proposition conditionnelle. L'antithésis a pour formule l'opposition universelle : τῷ δ'ἐναντίῳ (est contraire) τὸ τῷ ἐναντίῳ εἶναι, ὅσοις ἔστι τι ἐνάντιον.

1 Non pas l'un encore, mais tout ce qui est en repos, πᾶν τὸ ἑστώς.

2 Il était assez inutile de dire que οὐδέποτε ἄρα ἔστι τὸ ἕν... ne diffère pas de οὐ δ'ἄρα ποτέ.

3 On pourrait lire ἀμφοτέρων au lieu d'ἀμφοτέρως.

4 ἡσυχίαν ἄγειν.

5 Qu'ajoute avec raison l'édition de Cousin, quoique l'ellipse soit bien manifeste.

6 T. VI, 164. Col. 1171.

7 Il ne s'agit pas ici du *silence sacré* qu'on gardait dans les *mystères*, du *silence mystique*, comme l'appelle Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, I. 9. Conf Philostr., *Vit.*

séparé et élevé au-dessus de ces moments, parce qu'il est au-delà de l'acte, du silence, de la tranquillité, et en un mot de tous les caractères ensemble qui marquent la stabilité dans les êtres. Voilà donc comment il a prouvé que l'un n'est pas en repos. L'un est une chose commune planant au-dessus de tous ces caractères ; et par les raisonnements précédents il a conclu que l'un ni ne se meut ni n'est en repos, apportant ainsi à la proposition qui a été formulée tout d'abord, la fin de toute cette argumentation. On pourra sans doute nous objecter que la proposition : qu'il ne se meut pas et qu'il n'est pas en repos, a été, il est vrai, complètement et parfaitement prouvée ; car qui pourrait contredire les arguments que nous avons présentés ? mais que rien n'empêche de le dire lui-même ou repos ou mouvement. A cette question il nous faut répondre de la façon que nous avons répondu plusieurs fois, et qui est sur cette matière une règle générale, que voici. Des deux contraires, quels qu'ils soient, l'un n'est ni l'un et l'autre ensemble, afin qu'il ne devienne pas non un, et qu'il ne vienne pas avant lui un principe pour opérer le mélange des contraires ; il n'est pas non plus seulement le meilleur des deux contraires, afin qu'il n'ait pas une sorte de contradictoire, et que lui soit non un, et qu'étant non un, il ne consiste en un nombre infini d'infinis, par suite de la privation de l'un. Il n'est pas davantage le pire, afin qu'il n'ait pas un meilleur, et que le meilleur à son tour, par lui-même, ne soit formé d'un nombre infini d'infinis. Il faut en outre dire que le mouvement premier et le repos premier commencent par eux-mêmes, et que l'un est en repos, l'autre en mouvement, comme chacun des êtres. Ainsi c'est la même chose de dire que l'un ne se meut pas et qu'il n'est pas le mouvement en soi, que l'un n'est pas en repos et qu'il n'est pas le repos en soi : car le repos est en repos, non pas comme participant de quelqu'autre repos [1], mais parce qu'il s'appartient à lui-même, [2] et que c'est de lui-même qu'il tire le principe de sa

Apoll., I. 15. 17 *ὥσπερ ἐν μυστηρίοις σιώπων*. Libanius, *de Plethr.*, t. I. p. 263 μυστηρίων τιμὴν εἶχε... τοσαύτη αἰδώς. σιωπή, ἡσυχία ἦν. Il s'agit, je crois, de l'abîme du *silence* infini, où l'un demeure (Conf. Damasc. § 29. trad. Fr. t. I. p. 91.

1 T. VI. 165. Col. 1171.

2 Il est le repos de lui-même.

puissance demeurante. Le repos,[1] qui est dans un autre, celui-là n'est pas en repos, comme le mouvement (dans un autre) ne se meut pas ; mais c'est le repos qui est dans lui-même, qui est en repos, comme c'est le mouvement (qui est dans lui-même), qui se meut. Car comment chacun des deux, ne serait-il pas meilleur que lui-même se trouvant dans les autres, et n'exercerait-il pas un acte sur lui-même? Ainsi donc l'un est avant le mouvement, et avant toute chose mue, avant le repos et avant toute chose en repos de sorte que si l'on avançait qu'il est des choses en repos la plus stable, et des choses mues, la plus active, nous n'admettrons pas cette proposition : car les excédants des participations ne détruisent pas les participations, mais les renforcent. Si donc il n'est pas du tout en repos, il n'est pas la plus stable des choses; car ou bien *le plus stable* n'est qu'un mot et ne dit rien sur l'un même, ou bien s'il exprime le principe le plus stable, il accorde que ce qui n'est pas du tout en repos, est plus en repos. Et s'il ne se meut pas du tout, il n'est pas la chose *la plus active*, car si le mot : *la plus active*, n'exprime rien, on ne dit rien de l'un, et s'il signifie ce qui participe le plus du mouvement, il ne sera *pas*[2] la chose *la plus active*, ἐνεργότατον; car l'acte, d'après Platon, est une espèce de mouvement, quoique, selon d'autres, l'acte diffère du mouvement : or nous avons démontré plus haut que l'un est avant tout acte, et que pour lui-même, ni pour les choses qu'il produit, il n'a pas besoin de l'acte.

1 Cousin met une négation devant στάσις et lit οὐ στάσις αὕτη οὐχ ἕστηκεν, mais sans doute les deux négations s'ajoutent et ne se détruisent pas.

2 Je crois qu'il faudrait supprimer la négation : οὐκ ἂν εἴη.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME

TABLE DES MATIERES

CONTENUES

DANS LE DEUXIÈME VOLUME

Poitiers. — Imp. A. Laurent.

